KÖPRÜLÜ KÜT.
242
M. ASIM BY.

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول والفروع الكلامية صل على محمد المؤيد بقواطع الحجج والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى اله واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان

وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن سعد الصديقي الدواني ملكه الله نواصي الاماني ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك من امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت اوا ومات اليها ولم اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها ما يعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل المغالق كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين المغالق والتفصي عن المضايق ولم استرسل مع شعب القيل والقال على ما هو داب اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق الصريح وان خالف المشهور والحديث الصحيح بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات قال المصنف قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ ما اوحاه اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحي اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن

نفيل

نفيل اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب كتاب وشريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبا بمعنى الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما يشار اليه المذهب في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين امنوا به وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت خبير بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من هذا العدد بكثير ثلثا وسبعين فرقة السين اما للتاكيد فان ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف متراخ عن حينه عليه السلام وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهي اكثر منه توهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتدا بها هذا العدد وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه ان اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون فيها وان اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة الا بعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا مغفور بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد مستقلا اي مكثهم في النار بالنسبة الى سائر الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد الاعتقادية

قيل ومن هم اى الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى رواه الترمذى

والاصحاب جمع صحب جمع صاحب او جمع صحب تخفيف صحب بالكسر جمع صاحب وهو

من راى النبى صلعم مؤمنا به سواء كان فى حال البلوغ او قبله او بعده طال صحبته او لا

وهذه اشارة الى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض

بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تع حيا قادرا عالما الى غيره من مباحث

الذات والصفات ويسمى تلك الاحكام اصلية وعقائد واعتقادية ويقابلها

الاحكام المتعلقة بكيفية العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم ويسمى

شرايع وفروعا واحكاما ظاهرة الفرقة الناجية وهم الاشاعرة التابعون

فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر اى قبيلة من اليمن

وقيل الى جده اى موسى الاشعرى فان قلت كيف حكم بان الفرقة الناجية هم

الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها الناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون

لما روى عن النبى عم واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم يتمسكون فى عقائدهم

بالاحاديث الصحيحة المروية عنه عم واصحابه ولا يتجاوزون عن ظواهرها الا لضرورة

ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة ومن يحذو حذوهم ولا مع النقل من غيرهم

كالشيعة المتبعين لما روى عن ائمتهم لاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر

الحلى فى بعض تصانيفه قد باحثنا فى هذا الحديث مع الاستاذ نصير الدين ابى محمد الطوسى

وتعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر الراى على انه ينبغى ان يكون تلك مخالفة

لساير

لساير الفرق مخالفة كثيرة وما هى الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم

من جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون فى اكثر

الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة فى اكثر الاصول ولا يخالفها الا فى مسائل

قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهى بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم

الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها

غيرهم كمسئلة الكسب وجواز رؤية الله تع مع كونه غير جسم وتنزيهه عن

عن المكان والجهة بل فى جواز رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا

رؤية الاصوات والطعوم والروايح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس

واسناد الممكنات كلها الى الله تع ابتداء وكون الصفات لا هى عين الذات ولا غيرها

والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك من المسائل التى تشنع مخالفوهم عليهم

فيها كما شحنوا به كتبهم اجمع الاجماع ههنا الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق

جميع اهل الحل والعقد من الامة فى عصر على حكم من احكام الدين فان المذكورات ليست

كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف من المحدثين العارفين

باحاديث رسول الله صلعم وتميز اقسامها من الصحيح والحسن والضعيف

وغيرها ونقدها عن الموضوعات وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم

هو فى الاصل ما يعلم به الشىء كالخاتم لما يختم به غلب على ما يعلم به الله تع وهو ما

سوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث

على المسبوقية بالذات بالعدم بعنوان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا
يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات
فصلناها في حواشي شرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم اسند لا لهم كيف والتقدم
الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج وان كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق
الذاتي كان جزءا من علة التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو
خلاف مذهبهم وصرايحهم اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تع بعد ان لم يكن
جواب لما
اي وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى الاول مجرد اصطلاح
من الفلاسفة والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه
ذهبوا الى قدم العقول والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها
الجسمية والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق صورها الجسمية
لانتفاء ما واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب
ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول بحدوث
العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رايت في كتاب بخط واحد من الفلاسفة
الاسلامية قد نسخ قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس
ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف ذلك
الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله على الحدوث
الذاتي كما لا يخفى ثم نقل الحدوث الزماني عنه مخالف لما اشتهر من قوله بقدم
النفوس

النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك
لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على قدمه
بانه لا يخلو من ان يكون جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصلا في الازل او لا فان كان
الاول لزم وجود ذلك الممكن في الازل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة وان
وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه من غير حدوث امر آخر
فيلزم وجود الممكن بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر آخر فينتقل
الكلام اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذي هو علة لحدوثه
معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل عندهم لان من شرط استحالته عندهم
الاجتماع في الوجود نعم لا يلزم الازلية جنس من المعدا ونحوه ودعوى ان المعدات
الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة
المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره دعوى من غير برهان وكذا دعوى
كون المعدات لابدان يرى مادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب
عن هذا الدليل بوجوه الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود
ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن
في الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما لا يزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما
لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما
لا بد منه في وجوده وقد فرض ان جميع ما لا بد منه في وجوده والثاني باختيار الشق الثاني

وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده

في الازل ولم تتعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لا يزال من الاوقات الآتية

ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة وجوده او لا

وعلى الاول يلزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول

الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك

الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده

في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي اوردنا

قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك وان اردتم

انه متمم لعلة وجوده فيما لا يزال فنختار انه كذلك ولا يلزم ازليته ولا احتياجه الى امر

آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على صفة معينة من الطول والقصر

مثلا يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود

الحادث لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل

المختار على النحو الذي تعلق بارادته سواء كان مقارنا لوجوده او متأخرا عنه وقد يقال

ان الازل فوق الزمان وكون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان فالواجب تع

لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان

فلا شيء غيره في الازل وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية

من تخصيصها الممكنات بوجودها في اوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت

الارادة الازلية بوجوده المتناهي وليس لله تعالى تقدم عليه بالزمان اذ الواجب

تع ليس زمانيا حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة

القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية يلزم قدم

الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى

وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى سبب هذا التعلق حتى يلزم التس

وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي تعلق به الارادة فقد اجيب عنه تارة بان التعلق

امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل

في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة

سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى المخصص بالبداهة واما التس

في التعلقات بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق

الارادة في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت

لانه اراد ارادة وجوده في ذلك الوقت واراد ارادة وجوده في ذلك الوقت

لانه تع اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة من جانب المبدا

وينتهي من جانب الآخر الى ارادة ذلك الممكن وح يكون الحال كما يقول به الفلاسفة

من تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية حتى ينتهي الى استعداد القريب الذي يلي

المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق لانه

يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها

الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين الحاصرين اصلا بل ذات
الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليه تعلقات مرتبة غير متناهية
على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليس للارادة ولا المريد طرف
السلسلة كما ليست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر
الفساد وان صدر عن بعض من يعتقد عليه لا تامل بالاعتقاد والوجه الثالث
من الايراد على دليلهم النقض بما اعترفوا بحدوثه بان يقال هذا الدليل يقتضي ان
لا يوجد شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من حدوث
العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة المتحققة في الوجود وهو ممتنع
واما التسلسل في الحوادث اليومية فتسلسل في الامور المتعاقبة ولا اجتماع للمتقدم منها مع المتأخر
ومثل هذا التسلسل ليس محالا عندهم فان الافلاك عندهم قديمة وحركتها دائمة فهي
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد
صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم وانت تستبق خبيرا بانه يمكن ان يكون صدور
العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم قدم الشخص في شيء من اجزاء العالم بل القدم
الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال
بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به
في العرش وقال الامام حجة الاسلام ردا لجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدأ
الحوادث اما من حيث انها مستمرة او من حيث متجددة فان كان من حيث انها مستمرة
فكيف

فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت
من حيث انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل
واعترض عليه بان هذا التسلسل جائز عندهم لعدم وجود اجتماع الآحاد وهم القائلون
بجواز التسلسل في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها قلت التجدد عبارة عن انقضاء
وحدوث شيء آخر فاذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك
العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم
امر موجود وعلى الاول ينتقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل
في الامور الموجودة المجتمعة المرتبة وعلى الثاني يكون ذلك العدم عدم جزء
من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون
عدمه علة لعدمه فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها
وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام
او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة
المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة اما في حال
وجوده السابق او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود
او عدم امر يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه
وان كان بسبب عدم امر موجود ولا يستلزم امرا موجودا لزم التسلسل المذكور

وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت
على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع لا يلزم الترتب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل لا يلزم
اجتماع تلك الموانع في الوجود ايضا لجواز ان يكون حدوثها ولو كان آنا كافيا
في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث فان اجتمعت
في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة
في الوجود فيجرى فيه التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذى
فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة المبتداة من الحادث في اليوم ونطبقها على
على السلسلة المبتداة من الحادث بالامس ونسوق البيان الى الآخر وان لم
وان لم تجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل
في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت وجودها فان علة عدم كل مانع
اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته و
وعلى الاول يلزم الموانع المترتبة في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثانى يلزم ان يكون
تحقق ذلك المانع موقوفا على امور موجودة مترتبة غير متناهية فيلزم التسلسل
المستحيل في الاسباب وجوده الوجه الرابع ما عوّل عليه بعض المتاخرين وهو
ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم
تناهى موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كان تلك الحوادث

واردة

واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون
مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما صدق عليه الحادث وهذا يوجب
ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان
مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل
بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك
الحالة بل مقارنة دائما مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع
بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا بديهة الوهم لا بديهة
العقل فان تقدم القديم على كل فرد من افراد الحادث انما يستلزم كون القديم
متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها وان كان مقارنا لفرد آخر منها وههنا
لما كان القديم موجودا مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم
موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة
لفرد منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث
في زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية واما
الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها
وذلك ظاهر وقد اعترض عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد
حدوث كل المجموع الذى هو عين الافراد الموجودة فهو ليس كذلك وانت تعلم

فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموع فان كل فرد جزء من المجموع وحدوث
الجزء يستلزم حدوث الكل بديهية وكانه توهم ان حدوث الكل المجموع انما يتحقق
بان يكون شيء من احاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد وقد صرح بعض
الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد وهم
قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهيتها اذ
لا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا كلام سخيف لان مرادهم
من قدم النوع ان لا يزال فرد من افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية
ومن البين ان حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا القائل
في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع الورد باق من اكثر من شهر او
شهرين وبداهة العقل تحكم بانه لا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا
الحكم الوجداني ليس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره من البراهين
كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة سواء كانت
مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهب سلسلة
المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف
الاخر وهو محال لان المتضايفين متكافئان في الوجود ضرورة بيان الملازمة
انه لو كان التسلسل من جانب المبدا واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول
الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد من احاد السلسلة له سابقية
ومسبوقية

ومسبوقية فيتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول الاخير
ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحد وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب
واحد واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل فان الحوادث
كما لا اول لها ولا اخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف وذلك
لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة كالمعلول الاخير وتصاعدنا يجب ان يكون
فيما قبله من الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافؤ المسبوقية التي في المبدا
وكذا اذا تنازلنا يجب ان يكون فيما تحت المبدا مسبوقية لا يكون بازائه سابقية كما
وجد في المبدا سابقية ليس معها مسبوقية لتتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات
فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة
في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء اجتمعا في الوجود
او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات اكثر من البنوات سواء اجتمعا في الوجود
او تعاقبا وكذا برهان التطبيق يجري في الامور المتعاقبة في الوجود لان التطبيق
في الوهم لا يقتضي الاجتماع في الوجود الخارجي بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة
من الحوادث المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحادث الذي قبل مبدا
الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبدا الجملة الاولى على مبدا الجملة الثانية ينطبق
سائر احاد الاولى على سائر احاد الثانية وسوق الدليل فان كان تجويزهم التسلسل

في الامور المتعاقبة لعدم جريان الدليل بناءً على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده وان كان
ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك فالدليل وان كان جاريا لكن المدعى
غير متخلف لان الغير المتناهية غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة
الغير المتناهية وما لم تجتمع الآحاد لا تكون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه
ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة
الغير المتناهية المفروضة ههنا وان لم تكن موجودة مجتمعة فهي موجودة متعاقبة فان جميع
الحوادث موجودة في جميع الازمنة بمعنى ان كل واحد من آحادها موجود في جزء من تلك
الازمنة والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان
من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل للوجود عند الفلاسفة فرد آخر
بنسبونه الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية موجودة في الدهر والدهر
وعاء الزمان فالوجود في الزمان على سبيل التعاقب نحو من الوجود الخارجي فافراجه
من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى انه اذا اسلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو
اما الانتهاء على تقدير العدم او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان في صورة
التعاقب فان العدد الذي يساوى جزؤه كله مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل
عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء سواء كان آحاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة
حاكمة بان طبيعة العدد بل الكم مطلقا يابى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتامل
واعلم ان الفلاسفة شرطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال
الشرط

الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين
الآحاد ترتب لم يمكن للعقل التطبيق اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم
من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه
يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة
الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى وليتوضح ذلك بسلسلة ممتدة
وكفى من الحصى فانه يكفي في الاول تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثاني لا بد
من تطبيق كل واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل في صورة عدم التناهي
وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي النفوس الناطقة المجردة
قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو جار في غير المترتب بان يلاحظ العقل
ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى
وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف
التطبيق الاجمالي لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل
من ملاحظة كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا
الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا
ذلك بان في السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى طرف اللاتناهي فيظهر الانقطاع
وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة في الاوساط ولي ههنا
كلام آخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا يستلزم

الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط
عنه واحد آخر وهكذا واذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات
والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر
وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين
فيكون المجموع الاول متناهيا وان شئت قلت لا بد من تحقق الواحد والاثنين
والثلثة وهكذا الى غير النهاية فينطبق السلسلة المبتداة من الواحد على السلسلة
المبتداة مما فوق فان قلت انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد مركبا من الاعداد
التي تحته وهو ممنوع كما اشتهر عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا
من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب العشرة من الاربعة والستة ليس اولى من
من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال
بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهيته شيئا
واحدا وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها ولما بطل الاول تعين الثاني قلت
هذا الكلام انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان
محض الآحاد فلا يتصور ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن سائر
المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة متغايرة لمواده ويكون هذا من خواص
الكم المنفصل والعجب ان بعضا من المتأخرين مع تصريحه بان العدد محض الوحدات
وليس فيه صورة النوعية نفى تركبه من الاعداد ومن البين ان واحدا واحدا يكون

جزء واحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب
معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيدا وعمروا جزءا زيد
وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية الثنائية مغاير
لمجموع زيد وعمرو وخالد اعني معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول
خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزءا منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره
بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج
وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني
البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل
فان محصله انه لو ترتب الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يكون مستندا
الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه
والاول والثاني باطلان على ما بين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات
هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل الآن بان يختار استناد المجموع الى جزئه على ما
فصلناه في هذه المسألة فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم
من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل فان قلت فعلى ما
ذكرته يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان قلت
لو كان علم الله بالاشياء بصور متفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز

لجواز كون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات

بحسب علمه تعالى فلا يتصور التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى

علم اجمالي وذهب بعضهم الى ان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علم الله

تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام فان قلت معلومات الله تعالى

غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق

في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم تكون الممكنات المتصفة بالوجود

الخارجي متناهية لان الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ

مبلغ اللاتناهي فانها ليست بمتناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق

ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب

وجودها في الخارج فهي متناهية واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون

علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم

والمعدوم الصرف محال التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق

في وقت وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان العلم

ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى

عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك

فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل بل بالقوة فيلزم المحذور المذكور قلت

قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي علم بالفعل وهو العقل البسيط الذي يجعله

الفلاسفة مستفادا من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي

نفس قالوا العقل الاجمالي للمبادي وهو الخلاق للصور التفصيلية في الخارج ولكن

ان نقول العقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور التفصيلية في اذهاننا وانما اتبعنا

الكلام في هذا المقام لانه من اصول العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الآراء وتصادم

الاهواء ولم يأت جمهور المتكلمين في هذا البحث بشيء تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا

في ايراد المنوع البعيدة التي يأباها الطبع السليم اشد الاباء فيبقى نفوس الناظرين

فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة الذي اوردوها في انفسهم ذلك بلا امتراء

ثم اقول كما ان البعد المكاني متناه ومع ذلك يقع في العقل المشوب بالوهم ان ههنا

امتدادا غير متناه والعالم واقع في جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزماني متناه

وان كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير متناه كما يأبى

عن تناهي الامتداد المكاني ويتوهم ان ههنا امتدادا مكانيا غير متناه فكما لا عبرة

بحكم الوهم في الامتداد المكاني لا عبرة به في الامتداد الزماني ايضا وقولهم انا نجزم

بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض ولا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له رسم

موجود قلنا انا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتأخر بين اجزائه بحسب

الوضع والرتبة من غير ان يكون له رسم موجود بل نقول توهم هذين الامتدادين

مركوز في فطرة الوهم والبراهين تقتضي بتناهيهما واذا كان الزمان متناهيا لم يكن

قبله شيء لا انه غير متناه كما انه ليس فوق الجهة شيء لا ان المكان غير متناه فالله تعالى

منقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره

المتكلمون وهذه مقدمات اذا احفظها الزكي انقلع من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة

في هذا المطلب والله الموفق لما هو خير وكمال وعلى ان العالم قابل للفناء اى العدم

الطارى على الوجود واختلفوا في وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله تع كل شئ

هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار واجزاء ابدان الانسان واليه

نع بعيد بما بعد الاعدام ولابد لهم ان او بيش عدم في الجنة وهي دار الخلود ويلزم

على هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل الجنة والنار كل

في مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة الاسلام في احياء العلوم الممكن في حد ذاته

هالك دائما وقال في مشكوة الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة

فراوا بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله وان كل شئ هالك الا وجهه لا انه

يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل

الفناء وان لم يجب الفوه في حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر

اى اجمع اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى اى لاجل معرفته في ههنا

تعليلية كما في قوله عم عذبت امراة في هرة والمراد بمعرفته ههنا هو التصديق

بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية بقدر الطاقة البشرية

واما معرفة الله تع بالكنه فغير واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام

وامام الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك سوى ما

قال

ارسطو في عيون المسائل كما انه تعترى العين عند التحدق في جرم الشمس

ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تعترى العقل عند اكتناه ذاته

تع حيرة ودهشة تمنعه عن اكتناهه تع وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري

وقد يستدل على امتناعها بان حقيقته تع ليست بديهية والرسم لا يفيد الكنه

والحد ممتنع لانه بسيط ووجه ضعفه ظاهر لان البساطة العقلية تحتاجة

الى البرهان وعدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه

في شئ من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل فربما

يحصل بالبداهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها عن الكدورات

البشرية والعوايق الجسمانية والاحاديث الدالة على عدم حصولها كثيرة

مثل قوله عم سبحانك ما عرفناك حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله تع

ولا تفكروا في ذات الله تع فانكم لن تقدروا قدره قال الصديق رض العجز

عن درك الادراك ادراك وضمه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك

الادراك ادراك والبحث عن سر ذاته تع اشراك واوجب شرعا لقوله

تع فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض ولقوله

عم حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات

لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب

لانه عم اوعد بترك الفكر في دلائل معرفة الله ولا وعيد على ترك غير الواجب

وعند المعتزلة والكرامية واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو موقوف
على معرفة الصانع ومقدمة الواجب المطلق واجب وهو مبني على قولهم بالحسن
والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على مذهب الاشاعرة بان عبادة
الصانع واجبة بالاجماع ولا تتصور العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة
الواجب المطلق فيكون واجبة ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا
فان قلت قد ذهب بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض
تصانيفه الى ان وجود الواجب تع بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى بداهته
بالنسبة الى جميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته من العلم والقدرة
والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية بلا ريبة ولعل الحق ان النظر
انما يجب على كل واحد من المكلفين فيما ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا
بفطرته عن النظر في بعض صفات الله تع لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية
تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين
وقد ذكر الفقهاء انه لابد ان يكون في كل حد من مسافة القصر شخص متصف
بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل
هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام
التي يحتاج اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل
وعمر فيه مرابط الجهل وتصدى لرياسة اهل التمييز بينهم من عرى عن العلم متوسلا

في ذلك بالحوم حول الظلمة والانخراط في سلك اعوانهم وخدامهم و
السعاية الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا وبلو
واوصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيرا فان قلت ان النبي عم واصحابه
والتابعين كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد للاحكام
الشرع ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال كيف ومنهم
من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في تلك الحالة لم يخطر له دليل دال على وجود
الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوهم بالنظر في اول الامر بل كلفوهم اولا
بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب اعتقاده في ذات الله تع وصفاته وكانوا
يفيدونهم المعارف الالهية في المحاورات والمواعظة والخطب على ما يشهد
به الاخبار والآثار وغاية الامر انهم ببركة صحبة النبي عم واصحابه والتابعين وقرب
الزمان بزمانه عم كانوا مستغنين عن ترتيب المقدمات وتهذيب الدلائل
على الوجه الذي ينطبق على القواعد المدونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية
بحيث لم يكن الشبهة والشكوك متطرقة الى عقايدهم بوجه من الوجوه والحاصل
انهم كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل اليقين
بوجوه شتى حسبما تقتضيه استعداداتهم قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر
الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف
الخبير وقال بعض العارفين حين سئل بم عرفت ربك قال عرفته بواردات تعجز

النفس من عدم قبولها وقال الامام جعفر الصادق على آبائه الكرام وعليه التحية والسلام
عرفت الله تع بنقض العزايم وفسخ الهمم وانت اذا تاملت واحطت بجوانب
الكلام علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل فرض الكفاية وما هو فرض
عين هو تحصيل اليقين بما يبلغ به صدره وتطمئن به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا
ثم اختلف علماء الاصول في اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو معرفة الله
تع اذ يتفرع عليه وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاد
ابو اسحق الاسفرايني هو النظر فيها اذ هي موقوفة عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر
وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى النظر لتوقف الافعال
الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري قلت على ما ذكروه يلزم
ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على القصد وهكذا فيلزم الدور والتسلسل
والتحقيق ان الافعال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير
اختيارية فان تصور الامر الملايم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب
الارادة اذ هي نفس تاكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار في الشوق
والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا والحق عندي انه
اذا كان النزاع في اول الواجبات على المسلم فيحتمل الخلاف المذكور وان كان النزاع
في اول الواجبات على المكلف مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول
الواجبات عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات
المقصود

المقصود بالذات فهو المعرفة وان اريد به الاعم فهو القصد وقال السيد الشريف العلامة
في شرح المواقف مما يتنبه عليه وجوب مقدمة الواجب المطلق ووجوبها انما يتم في السبب
المستلزم دون غيره فانت لا فرق بين السبب المستلزم وغيره فان ايجاب الشيء
يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه ذلك الشيء بديهة لا ما قيل من ان التكليف بالمشروط
والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف بالمحال فانا لا نم استحالته بل المحال انما هو
التكليف بالمشروط والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف بهما بدون
التكليف بالشرط والجزء فغير محال لانه يستلزم تحقق الملزوم وهو وجوب
الكل والمشروط بدون وجوب اللازم اعني الشرط والجزء وهو محال بديهة وبه اى
وبالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جري العادة من الله تع كما ذهب اليه الاشاعرة
لا تاثير عندهم من الا تع لممكنات مستندة الى الله تع ابتداء واما بالتوليد كما هو مذهب
المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بتوسط فعل آخر صادر عنه كحركة المفتاح الصادر
بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر عنه فعل بلا توسط فعل آخر
والنظر فعل اختياري لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين او من مقولة الانفعال
او الاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر المترتب على الفعل وتمثيلهم
بحركة المفتاح يشعر به واما باللزوم العقلي كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان
الحوادث من مبدا الفياض عند الاستعداد التام من القابل بل واجب عندهم قال في
المواقف وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وهو ان حصول العلم عن النظر

التصديق واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من علم

ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل في ذهنه هاتان المقدمتان مجتمعتين

على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث واما انه غير متولد من النظر

فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء ولا يصح هذا المذهب في القول

باستناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا قال السيد الشريف

قدس سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء في استناد الاشياء اليه تعالى وجوز

ان يكون لبعض آثاره تعالى مدخل في بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا فيكون

بعضها متولدا عن بعض وان كان الكل واقعا بقدرته كما يقول بالمعتزلة في افعال

العباد الصادرة عنهم بقدرتهم ووجوب بعض الافعال عن بعض لا ينافي قدرة

المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان يفعله بايجاد ما يوجبه وان يتركه

بان لا يوجد ذلك الموجب لكن لا يكون القدرة عليه ابتداء كما ذهب اليه الاشعري

وح يقال النظر فعل صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور فيه ايجابا عقليا بحيث

يستحيل ان ينفك عنه قلت محصل كلام الامام انه على هذا التقدير يكون

العلم حاصلا بقدرة الله تعالى ويكون لازما للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا والنظر

ايضا يكون حاصلا بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف حصول العلم على النظر

بل لزوم بعض افعال الله تعالى وهو العلم لبعض افعاله وهو النظر ومن البين

ان الاشعري لا ينكر ان بين بعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض وان الكل

مستند الى الله تعالى عنده ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم باحد

المتضايفين يستلزم بالآخر وان تعقل الكل يستلزم تعقل الجزء اجمالا او تفصيلا

وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله تعالى به فكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو

ممكن الوجود بدون توقف تأثيره فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم

يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري تقتضي ان لا يتوقف عليه

وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم

ان تحقيق مذهب الفلاسفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى والوسائط بمنزلة

الشرائط والآلات وقد صرح به الشيخ في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف على الوسائط

وظاهر مذهب الاشعري ينفيه وقال الامام في المباحث المشرقية الحق عندي انه

لا مانع من استناد كل الممكنات الى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم

لماهيته كاف في صدوره عن الباري تعالى فلا جرم يكون وجوده فائضا عن الباري

من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث امر قبله ليكون الامور السابقة

مقربة للعلة الفياضة الى الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم

ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت عن الباري وحدثت

عنه ولا تأثير للوسائط اصلا في الايجاد بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرناه انه

تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه الا ان اثباته للحركة السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما

لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر العلم اصلا قال في شرح المواقف هم قائلون

بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم سوى الحس قلت لعلهم يدعون ظن التناسخ لا

العلم به فان التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم عندهم منحصر في الحس والمهندسون

انكروا افادته العلم في الالهيات متمسكين بان اقرب الاشياء الى الانسان

هويته وهي غير معلومة من حيث الكنه وانها جوهر او عرض مجرد او مادي وقد وقعت

فيه الادلة والمناقضات ولم تنفرز شي منها سالما عن المعارضة والمناقضة فعلم

انهم عاجزون عن معرفة نفوسهم التي هي اقرب الاشياء اليها فما ظنك باحوال الصانع

وصفاته بل انما يؤخذ فيها بالاليق والاحرى قلت ضعف هذا الدليل لا يخفى فان كثرة

الخلاف لا يدل على عدم حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة

ادراكه ولئن سلم استلزامه فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الابعد مدركا

على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم في الهندسيات ايضا وذهب الاسمعيلية

الى ان معرفته تعالى لا يحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين

بعدم بان الاختلاف في معرفته تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر لم يكن كذلك وبان الناس

يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو والصرف الى المعلم فلان يحتاجوا اليه في اشكل

العلوم اولى قلت وهذا انما يدل على العسر دون الامتناع قلت على ان كثرة الاختلاف

بحكم لو كان دليلا على عدم العلم به لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم به

فلا حاجة الى المعلم لانا نعلم ضرورة ان من علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر

علم ان العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم اولا وهم وان سلموا حصول العلم به

بدون

المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل ان العقائد يجب

ان تتلقى من الشرع ليعتد بها قلنا كفى من يعتقد بصاحب الشرع معلما وبالقران اماما

وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر وهذا

القوم عليه بانه محدث وكل محدث فله محدث بالضرورة فاما ان يدور او يتسلسل

او ينتهي الى محدث قديم والاولان باطلان فتعين الثالث واجبا وجوده لذاته وممتنعا

عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن واجب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا

لان القديم ينافي التاثير عندهم فيحتاج الى محدث ولو جوز التاثير في القديم فلا بد ان ينتهي

الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود عند المتكلمين ان يكون الذات

علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده

ومعنى ذلك ان يكون وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل ذلك

ان العقل ينتزع من الماهيات الموجودة في بادي الراي امرا يشترك الجميع فيه وبه

يمتاز عن المعدومات وهو الوجود المطلق وانما يختص في الممكنات بالاضافة

الى الماهية التي ينتزع منها كوجود زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكنات

بهذه الحيثية مستندا الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو الوجود

الحق الواجب لذاته تعالى فان قلت ان اريد بالوجود المعنى المشترك البديهي فلا شك

في انه ليس عين الواجب ولا عين شي من الموجودات وان اريد به معنى آخر

اصطلحوا على تسميته بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد به ما هو مبدا

انتزاع هذا المفهوم البديهي و هو في الواجب تع ذاته بذاته و في الممكنات اثر الفاعل

فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كانت الذات علة للوجود يكون

ذاته بذاته مبدا لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى نزاع بين الفريقين قلت

القائلون بالعينية كلهم تمسكوا على بطلان هذا المذهب بان بديهة العقل حاكمة

بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد لان الايجاد فرع الوجود فلو كان الماهية علة لوجودها

لزم تقدم وجودها على ايجادها نفسها فان كان الوجود السابق عين الوجود

اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى يتسلسل او ينتهي

الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشيء لا يكون له الا وجود واحد

فكونه بذاته مبدا الانتزاع ذلك المفهوم لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير

ينكشف كثير من الشبه فاتقن ذلك بالتامل الصادق ولا خالق سواه جوهرا

كان المخلوق او عرضا للادلة النقلية كقوله تع لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه

وهل من خالق غير الله تع قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل ظهور

البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تع ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثة

بقدرة الله تع من غير فرق بين ما يتعلق به وقال حجة الاسلام لما بطل الجبر المحض

بالضرورة فان بديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار

وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة السمعية التي ذكرناها والعقلية

المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة

الله تع اختراعا وبقدرة العبد على وجه اخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة

العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تع

خلقا فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وليس كسبا له تع وقدرته خلق الرب

ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها حاصلة بقدرة العبد وحدها

والاستاذ ابو اسحق على انها افعال واقعة بمجموع القدرتين على ان تعلقهما جميعا

باصل الفعل والقاضي ابو بكر ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تع يتعلق

باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية قلت الظاهر انه لم يرد ان قدرة

العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم عليه ما لزم على المعتزلة

بل اراد ان لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة

او معصية وقال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله

تع يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان وجود المقدور قلت

هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تع فاعل للحوادث كلها

كما سبق نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع

عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة

الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول

وجعل المراتب شروطا معدة لا فاعلة وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية

فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له تع على الاطلاق

فان شاء يهلوا في تعاليمهم لم يكن منافيا للنبوة وبنوا عليه مثلهم وقال
في التحصيل فان سئلت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء
من كل وجه من معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل عن افلاطون
ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك قسي والحوادث سهام
والله الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد
لما لم يكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن
للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير
بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم بان القدرة يستلزم هذا
الاعم والعلم لا يستلزمه واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدح في اصول
الاشعري وسيأتي بسط الكلام فيه ان شاء الله تعالى ولنا في مسألة خلق الاعمال رسالة
مفردة متصف بجميع صفات الكمال منزه عن جميع سمات النقص نقل عن ابن تيمية الحنفي
تعالى بعد ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض المصنفين
استدل على وحدة الواجب تعالى بان كون الشيء منفردا اولى بالنسبة الى ذلك
الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الكمال
فلا يكون له مشارك وانت تعلم انه كلام خطابي لا شعري وان ذكره بعض المشهورين
بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم والحكماء في كونه تعالى قادرا عالما مريدا متكلما
وهكذا

وهكذا في سائر الصفات ولكنهم تخالفوا في كون الصفات عين ذاته تعالى او غير ذاته تعالى
او لا هو ولا غيره وذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين
الى الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته
من حيث انه مبدأ انكشاف الاشياء عليه تعالى علم ولما كان مبدأ الانكشاف
عين ذاته كان عالما وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما من الصفات
قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات مغايرة للذات فانا
مثلا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا وهو تعالى
لا يحتاج اليه بل بذاته ينكشف الاشياء عليه ولذلك قيل حصول كلامهم
نفي الصفات واثبات غاياتها ونتائجها واما المعتزلة فقط كلامهم انها عندهم
من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على
نفي الغيرية بانها لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها
من علة وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب
في كونه عالما وقادرا مثلا الى الغير وبالجملة يلزم احتياجه في صفات كماله الى غيره
فيكون ناقصا بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول يلزم ان يصدر عن الواحد
الحقيقي امور متكثرة وهو تعالى واحد في جميع الوجوه فلا يكون مصدرا للكثرة
كما بينوه في موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا
وقد بين في موضعه استحالته وقيل على هذا الدليل بمنع احتياجها الى العلة

قال علة الاحتياج عندنا الحدوث وهي قديمة لا تحتاج الى علة وضعفه ظ لان قول
بان علة الاحتياج هو الحدوث يمنع القديم كالممكن واما اذا اثبت قديم ممكن فمنع
احتياجه مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه الصفة
الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول بان الصفات قديمة مع عدم احتياجها
قول مناقض لنفسه ومناقض لقاعدتهم القائلة بان علة الاحتياج هي الحدوث
لان الصفات لما كانت قديمة وهي محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الحاجة
هي الحدوث قيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نم انه لا يجوز كون علتها غير الواجب اذ الدليل
انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده عن غيره واما استغناؤه في الصفات
عن غيره فلم يقم عليه حجة وانت تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق
نقله بل مخالف للفطرة السليمة ولو سلمنا كون علتها الواجب فلا نم كونه واحدا
حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلمنا كونه واحدا حقيقيا
فلا نم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وان لا يكون فاعلا وقابلا معا
لشيء واحد والادلة التي ذكروها على ذلك مدخولة كما ذكر في موضعه وانت
تعلم بان هذا ينساق الى القول بكونه تع فاعلا موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها
بالاختيار غير متصور ولا محذور فيه من حيث كونه تخصيصا للقاعدة العقلية كما
توهم لان القاعدة لا تشملها ولو سلمنا فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم
بزيادة الوجود والتشخص وسائر الصفات الكمالية على الماهيات الا الواجب

حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمص وان لم يصرح بزيادة صفاته لكنه اشار اليه
بقوله نتصف بجميع صفات الكمال لانه اراد به نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب
الحكماء نفي الصفات واثبات غاياتها ويستدل القائلون بالغيرية بان النصوص
وردت بكونه تع عالما وحيا وقادرا ونحوها وكون الشيء عالما معلل بقيام العلم به
في الشاهد وكذا في الغائب وقس عليه سائر الصفات واثبتنا العالم من قام به
العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظ فان قياس الغائب على
الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا ترى ان القدرة قد تزول في الشاهد وقد
تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب بخلاف
ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل العربية ذلك
بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ويرادفه في اللغات الاخر وهو اعم
من ان يقوم به العلم او لا ويستدل القائلون بانها لا هو ولا غيره بان نفي العينية
بديهية فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية فلان الشرع والعرف واللغة يشهد
بان الصفة والموصوف ليسا غيرين وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار
غير زيد وليس فيها غير عشرة رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته واحاد
الرجال وانت تعلم ضعفه اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم
عدم كون ثوب زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري
الغيرين بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الآخر واعترض عليه

بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما
مع وجود الآخر ولذلك غير بعضهم التعريف الى انهما موجودان جاز انفكاكهما
في حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا بموجودين
عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الذات وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع
اذ الناقض متبرع فلا بد له من اثبات مادة النقض ولا يكفيه الاحتمال والفرض فلا حاجة
الى تغيير التعريف ولئن تنزلنا عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما
مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم اذ يجوز ان يكون
وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث المانع منه وينتفي القديم ولئن تنزلنا عن هذا
المقام ايضا فالمراد انه يجوز عدم احدهما مع وجود الآخر لانتفاء علاقة بينهما
توجب عدم الانفكاك وحاصله نفي اللزوم بينهما وفي المادة المفروضة ليس
امتناع عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض به ولا شبهة
في ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة اللزوم عندهم هي التي تنافي الغيرية
لقرب احدهما من الآخر لا مجرد مصاحبتهما دائما او يرد على التعريف المختار انه ان اريد
جواز الانفكاك من الجانبين انتقض بالباري تعالى والعالم لامتناع عدم الباري وبالعرض
والمحل بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة وجود العرض والمعلول بدون المحل
والعلة وان اريد من جانب واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف
بدون الصفة جائز فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين

واجيب

واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك في الطرفين ولو في التعقل بان يتعقل
وجود كل منهما بدون وجود الآخر ولا يجوز ذلك في الصفة بالنسبة الى الموصوف
والجزء بالنسبة الى الكل وقال الاستاد قدس سره في شرح المواقف هذا الجواب صحيح
اذا لم يكن في التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا القيد فلا صحة لهذا الجواب
اذ لا يجوز ان يتعقل الباري تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل العالم
كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح يلزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل كل واحد منهما بدون وجود
الآخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون
هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون الآخر تجويز العقل وجود
احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل معلول
مطلقا بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير بين الصفة
والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران بانهما الشيئان اللذان
لا يستلزم عدم احدهما عدم الآخر يخرج الكل والجزء والصفة والموصوف ولكن
يلزم ان يكون الصانع والعالم بل جميع الملزومات واللوازم خارجة من التعريف
ويشبه ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه الا النقض المذكور
ولو قيل هما الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الآخر
تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض ولكن يدخل فيه الجزء والكل ولا بأس به

لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل في ذلك للجزء والكل وما نقل
من ان القول بمغايرة الجزء والكل مخصوص بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك
جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته لانه لا يصح للتعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون
بعدم المغايرة بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف
يقولون بعدم المغايرة بين الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك قال الامام
الرازي ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى كما خصص الوقف
لفظ الذاتية بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان الغرض وهو نفي لزوم
تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة فيه ولا وجه لادخاله في المسائل
الاعتقادية وقال صاحب المواقف بانها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود
كما في سائر المحمولات قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم
والقادر لا في مباديها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها
ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك بنفي التعدد
بناء على انها لا هو ولا غيره ويستدل المعتزلة بانه لو كان للواجب صفات موجودة
فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه عنها في الازل واما قديمة
فيلزم تعدد القدماء والنصارى كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك
لمن اثبت الاكثر فالجواب ان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها
ولهذا جوزوا انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذاته

وصفاته

وصفاته القديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدم زيادتها ليست من اصول الدين التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت
بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها
مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسند الى الكشف منه فانما نفى او اثبت ما كان غالبا
على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى بأسا في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات
في هذه المسئلة فهو عالم اما سمعا فقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب
والشهادة واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر في بدايع
الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها
وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم
انه الحق ولا يرد ان الحيوانات قد تصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما يشاهد
في بيوت النحل وغيرها فانها مخلوقة الله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى
على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع بل ظاهر الكتاب والسنة يدل على علمها
قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا ونظائره في الآيات
والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالى وغيره كلية وجزئية اما علمه بغيره
فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة عليه واما علمه بذاته فلان كل من يعلم
شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلمه وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد
وقد صرح به ابو علي وابو نصر منهم ويشهد به الفطرة السليمة هذا هو النهج الملائم

لهذا المقام والفلاسفة اثبتوا علم الله تع بنهج آخر يطول فيه الكلام والمشهور عنهم
انه تع لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر في الخارج
فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة الطوسي مع توغله
في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان هذه القاعدة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام باحكام تعارضها في الظ وذلك لان الحكم
بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته تع اوجب
ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه في بعض
الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجريهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث العقولية لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوقف بيان هذا
المطلب على ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب
الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية
كالحواس وما يجري مجريها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تع يعلم الاشياء كلها
بنحو التعقل لا بطريق التخيل ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء
لكن علمه تع لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم مانعا من فرض الاشتراك و
ولم يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلومة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا
بل ما

بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل ندركه على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك
لا في المدرك فان التحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف
بهما المعلوم لكن باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قالوا بانه
تع لا يعلم بعض المعلومات تع عن ذلك لكان كفرا ومن كفرهم حمل كلامهم
على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي البركات البغدادي بناء
على ما اشتهر بين المتاخرين من ان التشخص الذي يمتاز به الشخص عن سائر افراد
نوعه امر داخل في قوام الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وح فالتشخص
شخصي لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالآلات الجسمانية وليس هذا
مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى بالتشخص بل امتياز
كل شخص عن سائر افراد نوعه بالعوارض الخارجية بحسب النظر الجليل واما بحسب
النظر الدقيق فامتيازه بنحو وجوده الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن
لتلك الاعراض مخصوص به وتلك الاعراض التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص
وعلامته التي بها يمتاز عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك
فيتشخص عند بعض المدرك بعوارض مخصوصة وعند بعض آخر بعوارض اخرى و
العوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية فانها جواهر واعراض داخلة
في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت
بالآلات الجسمانية كانت باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الكلية والجزئية

باعتبار ان في الجزئي اشياء اخلافية فوائد ليست في الكلي بل بها نحو آن من الادراك
يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء كان صوابا
او خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه بالتخيل وهو في الحقيقة نقص
على ما فصلوه في موضعه فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص
كذلك مثل هذه الادراكات في حقه تعالى نقص ولا يتعلق بهذا القدر تكفير كما لا يتعلق التكفير
بمن يقول برجوع السمع والبصر الى العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير
الذي صرح به الامام حجة الاسلام وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه
الذي يفضي الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر عند
الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور الجزئي حيث قال في الاشارات
الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي وبينه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته
سواء ولذلك اثبتوا في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ التخيل
الحركات الجزئيات وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في توجيه
كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررته هو ان الله تعالى فاعل بالاختيار لكل شيء فيلزم
تعقله للاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح بعضهم بان المعلول لا مثل له من نوعه
كالشمس والعقل الفعال يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم
في التعليقات ايضا ومن البين انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل له من نوعه

على انه لا فرق بين النوع المنحصر في فرد والعرض المنحصر فيه في هذا الحكم ويمكن التوفيق
بين كلاميهم بان الكلي عندهم له معنيان الاول هو المشهور ما لا يمنع نفس تصوره
عن وقوع الشركة والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبنية على المعنى
الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى الثاني
ولكن ينبغي انه يمكن ح في الفلك تصور جزئيات الحركة بحيث تنحصر في فرد فلا يثبت
النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة علم الواجب مما تحيرت فيه الافهام ولذلك اختلف
فيها المذاهب فذهب البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات
عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صور مجردة غير قائمة بشيء وهي التي
اشتهرت بالمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها بذاته تعالى وفي عبارة الاشارات
يشعر بذلك لكن قد صرح في الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير
ان يتكثر بها في جوهره تعالى او يتصور حقيقة ذاته تعالى بصورها بل يفيض عنها صورها
معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل
ذاته بذاته وانه مبدأ الكل فيعقل من ذاته كل شيء او كلام شارح الاشارات ايضا
يحوم حول ظاهر كلام الشفاء في هذا الموضع فانه قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته
بذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها هو فاعتبر من نفسك انك
اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك

مطلقا بالمشاركة تما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذاتك بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصور
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك او بتلك الصورة فقط او على سبيل
التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال
العاقل مع ما يصدر عنه بذاته من غير مدخلية غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل انما
كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في
تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل
التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا
فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود
الا في اعتبار المعتبرين وقد حكمت بان عقله لذاته علة لعقله المعلول الاول
فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا
من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون
التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود
المعلول

المعلول الاول هو بعينه تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادة مستأنفة
تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس
بمعلولات لها لحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه في الوجود
حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها
بل باعيانها تلك الصور والجواهر وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي من وجوه الاول ان ما
ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا
في ادراك ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره
من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل لا بالتأنيس به فان الصورة العلمية القائمة
بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه وغير غائبة
عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادراكه لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس
بعلاقة الصدور حتى يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة
غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مدخلية غيره
فيه الى غيره بل تعقل الصورة بعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول
للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك نعم لو كان النفس عالمة ببعض ما يصدر

عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة لكان معترفا لهذا المدعى

وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة

كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله لا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة

شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف

لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او صفاته

الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك

حصل التعقل غير ظاهر بل يكاد ان يكون مصادرة على المط الخامس ان قوله ومعلوم

ان حصول الشيء الفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء القابله

ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون

حصوله للفاعل اوكد واولى فلا يكون دون حصوله للقابل فمسلم لكن لا يظهر

ان الحصول على اى وجه كان يكفى في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول

اعنى الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في المعنى الوجوب

والامكان شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف بالسواد

وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف به

وان اراد ان حصوله للفاعل في كونه علما ليس دون حصوله للقابل في ذلك فممنوع

السادس ان قوله ان حكمت بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا

واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول

وعقل

وعقل الاول له شيئا واحدا فحكم بحث في المعلول الاول بالاعتبارات الثلث التي

لا تزيد عليها في ان ج علة للمعلولات الثلثة المباينة في الوجود كما تقرر في موضعه

فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب

صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة حصولها في الجواهر العقلية وتعقل

الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يغنيه الى كون علم الواجب بها متأخرا

عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات

المادية في الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد

عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلة جسمانية ترتسم صورها في تلك

الآلات وليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته

بذاته فلا يجرى فيها المقدمة التي مهدها بالتحقيق بهذا المطلب الثامن انه لو

اذا كان وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب اياه وعقل الواجب له ليس

امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها

الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن

لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو انه ان شاء

فعل وان لم يشا لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء علم وان لم يشا لم يعلم وهو

خلاف مذهبهم ويفضى الى شناعة عظيمة هى محض الايجاب فان قلت اذا كان

صدور الممكنات عن الواجب بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم

كما عرفت فيلزم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تع اذ تعلق العلم بالاشياء
الحضورية بديهية وما يقوله الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والتعلق
حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
معلوما فهو يفضي الى ان لا يكون تع عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا
قلت المتحقق بما اشرنا اليه سابقا من انه جل علمه يعلم بالعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء
وذلك العلم مبدا لوجود التفاصيل في ذاته كما ان الاجمالي فينا مبدا لحصول
التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تع وهو
فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجودا
في علم الله تع وننقل الكلام الى الوجود السابق لينتهي الموجودات او ينتهي الى وجود
واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تع موجب بالنظر الى صفاته الذاتية
وكان علمه تع ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تع فان
ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق
علم بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره
شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره
عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل وجوده واحد هو
الخارجي وهو عين علمه تع والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا نرضيه

الفطرة

الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه
بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار ......
علم لكونه جوهرا مجردا غير غائب
فان الصورة العلمية هي
ان ما ذكرناه جار على
ويكون الممكنات كلها
العلم واحدا والمعلوم
كما توهم بعض العلماء
يعلم جوابها اجمالا فان
فانه لو فرض ان الامر
تقريب وتوضيح وقدحه
القائلين بان علمه تع عين ذا
فهل هي قائمة بانفسها او بذاته تع
ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق
هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم مقالة قد فاتت ... سوى بعض منا اعادتها
وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تع فان قلت على ما ذكرته من سياق المتكلمين
يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تع اما قائمة بنفسها او بذاته

كما ابت قبله، ثم ان يكون للحوادث وجود ازلي في علم الله تعالى اذ حاصله العلم بالاشياء
الحقيقة في حينه وما يقول الظاهريون من المتكلمين من ان العالم قديم والتعلق
حادث لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
معلوما فيه يعني الله تعالى عن كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى عن ذلك علوا كبيرا
فات المظهر بيانات يا اليسا بما من انه جعلهم على علمه البسيط الاجمالي بجميع الاشياء
وذلك علم مبدأ لوجود التفاصيل في الخارج كما ان الاجمالي فينا مبدأ لحصول
التفاصيل فينا فان قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو
اما فاعل مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود وجودا
في علم الله تعالى وينتقل الكلام الى الوجود السابق فيتسلسل الوجودات او ينتهي الى وجود
واجب وكلاهما محال قلت قد سبق ان الواجب تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية
وكما ان علمه تعالى ليس صادرا عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان
ذلك الوجود عين علمه بالذات وغيره بالاعتبار فلا يحتاج هذا الوجود الى سبق
علم بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن مثل ذلك في المعلول الاول على التقرير الذي قرره
شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان يكون احدهما علميا وصدوره
عنه بالايجاب والآخر خارجيا وصدوره عنه بالاختيار بل وجوده واحد هو
الخارجي وهو عين علمه تعالى والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر
عنه بالايجاب وباعتبار انه وجود خارجي صادر عنه بالاختيار تعسف لا نرضيه

الفطرة

الفطرة السليمة لان اعتبار كونه علما ليس وجودا آخر له حتى يصح كونه صادرا عنه
بالايجاب بل باعتبار كونه علما هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسبه الوجود
علم لكونه موجودا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود آخر بحسبه العلم فان
فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضوري واعلم
ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب جمهور المتكلمين اذ يكون علمه تعالى غير ذاته
ويكون الممكنات كلها موجودة في علم الله تعالى بتفصيل الاجمال ومعنى الاجمالي كون
العلم واحدا والمعلوم متعددا وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهم بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكروه من حال المجيب عن مسئلة
علم جوابها اجمالا فانه يتبادر الى الوهم انه ليس علما بالفعل بل بالقوة القريبة
فانه لو فرض ان الامر في المثال كذلك فليس الحال في المثل له هكذا والغرض من المثال
تقريب وتوضيح وقد حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء
القائلين بان علمه تعالى عين ذاته فينبغي ان يبحث ان تلك الممكنات الموجودة في علمه تعالى
هل هي قائمة بانفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض لجوابه بل
ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين ان اي الاحتمالات
هو الحق وقد تيسر لنا في تحقيق مذهبهم رسالة قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها
وعسى ان يتيسر لنا بتوفيق الله تعالى فان قلت على ما ذكرته من سياق المتكلمين
يأتي الترديد المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بنفسها او بذاته

قلت على اصولهم لا يلتبس بقيام الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تع فان الممكنات
بحسب هذا الوجود وهو العلم وهي في هذا الوجود متحدة ويمكن ان يذهب الى الاحتمال
الذي ابداه بعض المتأخرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد قدحنا في هذا على ما ذكرناه في بعض تعليقاتنا انما
هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى ولا دليل له عليه واما نفس الاحتمال فلا قدح
فيه وانت خبير بانه لو اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضا لم يبعد وح يكون الممكنات
موجودة في علمه الذي هو عين ذاته ولا يكون قائمة به ولا يمكن حمل المثل الافلاطونية
على ذلك والدليل الذي ذكر في نفيها انما يتوجه اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى
على من له دراية وهذا اقرب مما قيل ان علمه بالممكنات منطو في علمه بذاته لان ذاته على ما
هو عليه من الصفات معلومة له تع ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ للممكنات على الترتيب
الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته
فانه يعلمها اجمالا في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيا قادرا عالما والا
لم يكن علمنا بذاتنا علما بما هي عليه كذلك وذلك لان كون العلم بالعلة هو بعينه العلم
بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلو عن كدر
اذ المعقول من العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة ثم ينحل الى المعلوم
بالاجزاء او ينفصل اليها وليس المعلولات مما ينحل اليها العلة فذلك يقتضي ان يكون
العلم باحد المتضايفين المشهورين هو بعينه العلم بالمتضايف الآخر ولا يخفى بعده فان

فان قلت

فان قلت العلم بالعلة سبب بالعلم بالمعلول كما هو المشهور بخلاف ساير المتضايفات قلت
لو سلم انه كذلك فلا نم ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك
لانه بذلك يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى الكثرة في صفاته وذلك لا يحصل
بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب بغيره منطو في علمه بذاته وما
بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا ان ذاته تع علة للممكنات وعلمه بذاته على ما
هي عليه منطو على علمه بالممكنات اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيقتضي
علمه بذاته علمه بها وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات مباينة للواجب تع
وحضور احد المتباينين لا يستلزم حضور الآخر ولو فرض بينهما اي نسبة من
من العلية وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله كونه مغايرا
للممكنات وهو يعلم ذاته مع جميع احواله فيقتضي علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم
ذكروا ان علمه تع علم حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة العينية
من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون للمعلوم وجود في الخارج حتى يكون
الصورة العينية بعينها صورة علمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود
المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على صورته العينية فالمخلص لهم عن ذلك
ان يلتجئوا الى ما ذكرناه سابقا من ان تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار
كونها علما له تع متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات خارجية وهي باعتبار كونها
علما منسوبة اليه تع بالايجاب لانها بذلك الاعتبار ليست مسبوقة بالعلم والارادة

وباعتبار وجودها الخارجي منسوبة اليه تعالى بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم الذي يغايرها
بالاعتبار وبالارادة المنبعثة عنه وفيه ما اشرنا اليه سابقا هذا ما رأينا ذكره في هذا
المقام ولنا في تحقيق مذهبهم كلام آخر يغلوه عن جلو رعلم الكلام وسنلقى عليك في رسالة
مفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب حضوري وحضور الشيء
عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير الاعتباري يستلزم ان لا يكون
ذات الواجب من حيث هي من غير اعتبار قيد زائد عالما بنفسه بل يكون مع اعتبار قيد
عالما بذاته من حيث هي او يكون من حيث هي عالما بذاته مع قيد والتفسير بعدم
الغيبة لا يجدي نفعا لانه ايضا نسبة قلت عدم الغيبة نفي النسبة فقد يكون الموجود نفي النسبة
وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضا لا محذور في ان يكون الذات مع اعتبار
قيد عالما بذاته من حيث هي لان الذات مع القيد متحدة في الوجود مع الذات من حيث هي
قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة عند المتكلمين عبارة
عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة عن كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ
لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع ومقدم الشرطية
الثانية بالنسبة الى وجود العالم دائم اللاوقوع وصدق الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها
ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما
ان العاقل ما دام عاقلا يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينه بقصد الغرز فيها من غير
تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع تركه الاغماض بسبب كونه عالما بغرزها

لا ينافي الاختيار فاعلم ذلك بهويته يكون عالما بعين ذاته فهو قادر على جميع الممكنات لان المقتضي
لمقدوريته هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته في البعض ثبت
في الكل لان الامكان مشترك بين جميع الممكنات ولا بد للممكن على تقدير وجوده
من ان ينتهي الى الواجب وقد ثبت انه فاعل بالاختيار فيكون قادرا عليه ولان العجز
عن البعض نقص وهو محال على الله تعالى مع ان النصوص ناطقة بعموم القدرة كقوله تعالى
وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي
لا يتوقف عليه ارسال الرسول صلى الله عليه وسلم ان يتمسك بالدلائل السمعية
قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف عليه ارسال الرسول عم بحسب نفس الامر
مسلم اذ لو فرض قدرته على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه لكن اثبات
ارسال الرسول عم يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته ان المعجزة
فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر حال دعوى النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته
حين استدعاء النبي عم تصديقه بامر يخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا
وهذا يتوقف على اثبات كونه فعلا له وكونه فعلا له يثبت بشمول القدرة اذ لا دليل
لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده
لا يجدي نفعا فلا يتم ما قيل ان الاولى في اثبات هذا المطلب بل في سائر المطالب التي
لا يتوقف ارسال الرسول عم عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية بل يستدل على شمول
القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم بقوله تعالى والله بكل شيء عليم

والله تعالى مريد لجميع الكائنات الارادة صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص

احد المقدورين بالوقوع قالوا نسبة القدرة الى الضدين سواء اذ كما يمكن ان يقع

بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الآخر ونسبة كل منهما للاوقات سواء

اذ كما يمكن ان يقع في الوقت الذي هو وقع فيه يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد

من مخصص به يترجح احدهما على الآخر ويختص بوقت دون سائر الاوقات وهذا

المخصص هو الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث

وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات لانه تعالى موجد

لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة وكونه فاعلا بالاختيار فيكون

مريدا لها لان الايجاد بالاختيار يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر

والمعصية فيكون تعالى مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا على ذلك بوجوه الاول

ان الشرور والمعاصي غير مأمور بها فلا يكون مرادة اذ الارادة مدلول الامر او لازمه

الثاني انه لو كانت مرادة لوجب الرضاء به لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء

بالكفر كفر الثالث انها لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعين بكفره ومعصيته

لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو

الارادة والجواب عن الاول ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان

لو توعد بعقاب السيد على ضرب عبده من غير مخالفة للسيد فادعى السيد مخالفة العبد له

واراد تمهيد عذره بعصيان العبد بحضور السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان

بالمأمور لان مقصود السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب هو الرضاء

بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والتحقيق ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار

المحل لا باعتبار الفاعل فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ هو قد يتضمن مصالح

ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا يفعل الله ما يشاء بقدرته ويحكم

ما يريد بعزته وان الرضاء انما يتعلق بايجادها الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة

تحصيل ما امر به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في المثال المذكور

مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور يكون

مطيعا لانه اتى بما لا يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يقم للسيد

عذر في صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني يلزم منه وقوع المأمور

وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي تدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة

هو الاتيان بما يوافق الامر الثاني والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذا خالف الثاني

متكلم لاجماع الانبياء على ذلك وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة

لانه خلاف النصوص والانصراف عن الظواهر وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام

ان شاء الله تعالى حي لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وهي شرط صفة

العلم والارادة وعند الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا زائدة على العلم والارادة

كما في سائر الصفات الكمالية سميع بصير للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان

عندنا كسائر الصفات بظواهر الآيات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموع

والمبدأت كما يقوله الفلاسفة قيل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما آمنا بذلك وعرفنا
قاله السيد الشريف
انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما
لقصورنا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق من اجماع
العقلاء على ذلك فلا شبيه له اى لا يشبهه شئ فى الصفات لان صفاته من العلم
والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وفائد ومستفاد
من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل وذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له
ولا ضد له قيل الند هو المنادّ اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة
قيل المثل هو المشارك فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود
الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد يستدل عليه
بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن الآخر بخصوصيته فالوجوب والامكان
ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان كانا من لوازم الماهية
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو
ولقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود
او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد تقرر الاشارة الى دليله فى نفى المثل
وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد
منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا تكون نفس المجموع ولا احدهما
ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ فاعلا لنفسه واما الثانى والثالث فلامتناع

كون الواجب معلولا لغيره فتامل والثانى قد اشير اليه فى الآية فقد قيل انه دليل اقناعى لجواز
ان يتفقا فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير
التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شئ منهما والكل محال اما الاول
فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض انه خالق هذا خلف واما الثانى
الاول حركة زيد والآخر سكونه
فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع
استلزامه امكان التخالف لجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما
اما لان مقتضاهما ايجاد الخير او ما يكون الغالب فيه الخير واما لان ذاتهما يقتضى الاتفاق
فالجواب انه لا يخلو اما ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم او لا
شئ منهما كاف او واحد منهما كاف فقط وعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول
واحد وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التأثير الا باشتراك الآخر وعلى الثالث
لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى
القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل واحد منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال
ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل الخشبة بالانفراد
قد يشتركان فى حملها وذلك لا يستلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما
يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثانى والملازمتان بديهيتان
لا يقبلان المنع وما اوردتم من المثال فى سند المنع انما يصلح المستندية اذ فى هذه الصورة
ينقص كل واحد منهما من الميل الذى يستقل فى الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الآخر

حتى يبطل الحسبة لجميع الثلثين وليس واحد منهما بهذه القدرة ومن البين فاعلا مستقلا
في بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق القدرة والارادة ولا ينقص والزيادة والنقصان
في شيء منهما [illegible] شيء من سوابق الوقت لا يقع فيه المتصف الريبة والله ولي التوفيق
والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشرك بعبادة ربه احدا فقد دل عليه الدلائل
السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا
الى هذا التوحيد ونهوهم عن الاشراك في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون
والله خلقكم وما تعملون ولا ظهير له اي لا معين ولا حال في غيره لا بطريق حلول
الشيء في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان
والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلاستلزامه الاحتياج
المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله في عيسى عم قال في المواقف ان النصارى
اما ان يقولوا بحلول ذاته في المسيح او حلول صفته فيه كل منهما اما في بدن المسيح
او في نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه الله تعالى قدرة على
الايجاد والخلق اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما
كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات كلها باطلة الا الاخيرة وما نقل عن الانجيل
ان يوقنا وهو واحد من الحواريين سأل عن عيسى عم [illegible]
تقول ابي كذا وامرني بكذا ارنا اباك فقال عيسى عم من رأى فقد رأى الاب والحق
وان الكلام الذي اتكلم به ليس من قبل نفسي بل من قبل الخالق وهو الذي يعمل
هذه الاعمال التي اعمل آمنوا وصدقوا بأبي واني في فعله فيه صحته وعدم التحريف

يكون الحلول اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدأ فان القدماء
كانوا يسمون المبادي بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات في القرآن وغيره من الكتب
الالهية كثيرة ويردها العلماء بالتأويل الى ما علم من الدليل فلو ثبت ذلك لكان من هذا
القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله في علي واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحاني
في الصورة الجسمانية كجبرئيل في صورة دحية الكلبي فلا يبعد ان يظهر الله في صورة بعض
الكاملين كعلي واولاده والائمة المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول و
ان جبرئيل لم يحل في دحية الكلبي بل ظهر في صورته وهذا قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول
معناه الحقيقي ولا يقوم بذاته حادث قيل لان ما يقوم به لا بد ان يكون من صفات
الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا عنه في الازل والخلو عن صفات الكمال نقص
وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له صفة لا كمال ولا نقصان في وجودها
وعدمها واورد على هذا انه انما يكون الخلو عن صفة الكمال نقصا لو لم يكن حال الخلو
متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال
يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل فرد حادثا لكان النوع
حادثا اذ لا وجود له الا في ضمن الفرد قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف فالوجه
في ابطال هذا الاحتمال ما اسلفناه من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية بجريان
البرهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد من الحادث ههنا الصفة الحقيقية واما
الصفات الاضافية والسلبية فيجوز التغير والتبدل فيها في الجملة كالقبلية زيد

وعدم في القبلة وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته

نعم كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات

الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها فلا يقال هذا الدليل

جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل

فيهما لما ان مثل ايجاد العالم وفي القبلة زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو

عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به استيثاره بالقدم

الزماني كما استأثر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع

فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا

وما يقال من ان ازليته اذا كان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض

تعليقاتنا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها فلا نسلم جريان الدليل

فيها لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد

على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء

وهذا ممتنع مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان

فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد

ايضا بل فني واحد وبقي آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة

بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير

الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار

الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن

حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا

في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء

الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب وهو

مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما

حقيقة واحدة متحصلة غايته ان تحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه

بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها

صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا

ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل

الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة

من الصور الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب

والهيئة الاجتماعية التي [illegible] واما الثالثة فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه

تعالى لما مر من عدم التبدل [illegible] حقيقية ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن

المستغني عن المحل او هو متحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض

لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم

مركب محتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام

والجسمانيات ولا يشار اليه هاهنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق

وعدم في القبلة وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير في ذاته
كما اذا انقلب الشيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن غير متغير والصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نسلم جريان الدليل
فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو
عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به بعينها رتبة القدم
الزماني كما يشعر بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع محال
فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا
وما يقال من ... الازلية الا ... كان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما ... سلطانه في بعض ...
خلقها شيئا واما السلوب فما كان مثل سلب الجسمانية ولوازمها فلا نسلم جريان الدليل
فيها لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد
على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
وهذا ممتنع مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل فني واحد وبقي آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير
الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار
الابيض اسود والكل في حقه تعالى محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا
في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول ...
الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا ممتنع لانه ...
مستغن عن المحل لان الاحتياج ينافي الوجوب ...
حقيقة واحدة متحصلة غايته ان تحصل ...
بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء
صورة المواليد ودعوى الاحتياج او الا ...
ان الواجب هو المحل لكن لا نسلم انه لا يجد
الاشراقيون نفوا الصورة النوعية ...
من الصور الامتدادية والاعراض القائمة
والهيئة الاجتماعية التي ... واما الثالث
فلما مر من عدم التبدل ... حقيقته ليس
المستغني عن المحل او هو متحيز بالذات وهو منزه عن الامكان واجب
لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم
مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام
والجسمانيات ولا يشار اليه هنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق

وعدم في الغيبة وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا بتغير ذاته
كما اذا انتقل شيء عن يمينك الى يسارك وانت ساكن بغير تغير والصفات
الحقيقية التي يلزمها الاضافة انما تتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل
جار في الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نم جريان الدليل
فيهما لانه ان فرض ان ايجاد العالم في الغيبة زيد ليس من صفات الكمال حتى يكون الخلو
عنها في الازل نقصا بل قد يدعى ان الخلو عنها في الازل كمال يظهر به اتصافه تع بالقدم
الزماني كما اشار بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع
فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما ليس عدم شمول القدرة للممتنعات نقصا
وما يقال … كان يستلزم امكان الازلية فهو ليس بشيء كما بسطناه في بعض
تعليقاتنا واما السلوب فما كان منها سلب جسمانية ولوازمها عنه تع فجريان الدليل
فيها … لان المدعى غير متخلف لامتناع الخلو عنها ولا يتحد بغيره يطلق الاتحاد
على ثلثة انحاء الاول ان يصير شيء بعينه شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء
وهذا محال مطلقا سواء كان في الواجب او غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فني احدهما وبقي الآخر فلا اتحاد
ايضا بل فني واحد وبقي آخر والثاني ان ينضم اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة
بحيث يكون المجموع شخصا واحدا آخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير
الشيء شيئا آخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء هواء وصار

الابيض اسود والكل في حقه تع محال اما الاول فلما مر واما الثاني فلان احدهما ان لم يكن
حالا في الآخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة وهذا ضروري وان كان احدهما حالا
في الآخر فلا يخلو من ان يكون الواجب حالا في الآخر او بالعكس والاول محال لاستغناء
الواجب وامتناع حلول المستغني والثاني ايضا محال لانه لو كان المحل هو الواجب وهو
مستغن عن الحال لان الاحتياج ينافي الوجوب فيكون الحال عرضا فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة متحصلة غايته ان تحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية واورد عليه
بانه ربما كان الواجب تع مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر الممتزجة التي تحلها
صور المواليد ودعوى الاحتياج والانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموعة سلمنا
ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل
الاشراقيون نفوا الصورة النوعية الجوهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة
من الصور الامتدادية والاعراض القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب
والهيئة الاجتماعية التي … واما الثالثة فلان التغير الجوهري والعرضي في حقه
تع محال لما مر من عدم التبدل … حقيقته ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن
المستغني عن المحل وهو متحيز بالذات وهو تع منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض
لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم لان الجسم
مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة لانهما من خواص الاجسام
والجسمانيات ولا يشار اليه هنا وهناك ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق

والمشبهة منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم
وقال بعضهم آخر هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه
ومنهم من قال انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم
من قال انه شيخ اشمط الرأس واللحية ومنهم من قال هو في جهة الفوق ومماس
للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتئط العرش
تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع
ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة
غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم
من تكلف تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته
الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى
الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر المجسمة هم الظاهريون
المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس احمد الحراني
ميل عظيم لاثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها ورأيت في بعض تصانيفه انه
لا فرق عند بديهة العقل بين ان يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع الامكنة
ولم اجده ونسب النافين الى التعطيل هذا مذهبه مع علو كعبه في العلوم النقلية
والعقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه ومحصل كلام بعضهم في بعض المواضع
ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص الكعبة بكونها بيت الله
ولذلك

ولذلك يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا الكلام طائل لكن بعض
اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرض بهذا القول وانكر كون الفوق قبلة الدعاء
بل قال قبلة الدعاء هو نفس قبلة الصلوة وقد صرح بكون جهة الفوق حقيقة من غير
تجوز ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه محال وانت تعلم انه بعد قيام
البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز عليه التبدل لا حاجة الى سلب
الجهل واما الكذب فقد قيل ان من جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى
وبعضهم منع تلك الملازمة زعما منهم ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل و
وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء كان في الماضي او في المستقبل
ومن ثم كذب الله المنافقين فقال الله تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم
الذين كفروا من اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان
قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان آيات الوعيد
مشروطة بشروط معلومة من الآيات الاخر والاحاديث منها الاصرار وعدم
التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن
ان يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب
كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الصيد يغادر الاسد انه انشاء التعجب
وفي قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه انشاء التحزن وهو تعالى مرئي للمؤمنين
يوم القيامة بعيون رؤوسهم كما هو مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم

في ذلك تغير مبهم وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب وخروج الشعاع او
الانطباع وفي حق الله تعالى في الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم
من كون تلك الشرائط شرطا في ادراكنا في هذه النشأة كونه شرطا في النشأة الآخرة
اذ لا شك في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراك ذاته تعالى من دون تلك
الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة ومواجهة بل عند الاشعري ما ثبات تلك
الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها في هذه النشأة ايضا او لي كرؤية اعمى الصين
بقعة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم والالوان ويستدلوا
على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل فقوله تعالى حكاية عن موسى عم رب أرني
انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني ووجه الاستدلال
به الامران الاول ان سؤال موسى الرؤية دليل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عم
لا يطلب المحال ولا مجال للقول بجهل موسى عم بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله تعالى
لا يصلح للنبوة اذ الغرض من النبوة هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
ولا ريب في نبوة موسى عم وانه من اولي العزم الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار
الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع
المعلق عند وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما العقل فهو
انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض في الجسم

فلابد

فلا بد من علة مشتركة بينهما بل من شيء مشترك بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية
وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان
لتعلق الرؤية بهما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات
فيجوز رؤيته عقلا وانت تعلم ان القول باشتراك الوجود بناء في مذهب الشيخ فانه
ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ
كما هو المشهور واول صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج هويتان
احدهما الوجود والآخر هو الماهية فالاتحاد بينهما بحسب الصدق لا بحسب المفهوم فلا يأبى
اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ
انما انكر اشتراك الوجود لكن اتمام هذا الدليل على سبيل الالزام للمخالفين القائلين
بالاشتراك وقد ثبت وقوع رؤيته تعالى في الآخرة بالكتاب والسنة اما الكتاب فكقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل
متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر
فتأمل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت في الكتاب وفي ذلك
الامر اي تفكرت فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال نظر
السلطان لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى والنظر
في الآية مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت
مبشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الآية واما السنة

فلقوله عدم الحكم ستَرَون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر والمعتمد فيه اجماع الامة قبل
حدوث المبتدعة على وقوع الرؤية وهو مستلزم لجوازه وعلى كون الآية محمولة على الظاهر
المتبادر منها احتج المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار لان الادراك
المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى مدح نفسه بكونه لا يرى وما كان سلبه مدحا
يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك
بالبصر هو الرؤية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقة النيل والوصول كقوله تعالى
انا لمدركون اي لملحقون فالرؤية المقارنة بالاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاخص نفيها بالمعنى الثاني ان هذه القضية نقيض للايجاب
الكلي ولا اقل من احتمال الآية لهذا المعنى بان يعتبر اولا العموم ثم ورود السلب فيكون
سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الآية عامة في الاشخاص
فلا نسلم عمومها في الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا
وما قيل من ان التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن
فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم الرؤية
في الدنيا مع كونه اقرب اليهم من حبل الوريد كاف في التمدح فلا ينافي رؤيته في الدار
الآخرة وقوله تعالى لموسى عليه السلام لن تراني ليس لن للتأبيد بل للتأكيد ولهذا يقيد
بابدا ولو سلم انه للتأبيد فانما يكون في الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا بما قدمت
ايديهم مع انهم يتمنون الموت في الآخرة للخلاص عن العقوبة ما شاء الله كان وما
لم يشأ

وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة مأثورة عن النبي عليه السلام وفيها الدليل على انه مريد للكائنات
لان الجملة الثانية تنعكس بعكس النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله تعالى فكل كائن
مراده وما ليس بكائن ليس بمراد فالكفر والمعاصي بخلقه وارادته لا كما تقرر مرارا وهذا
كالمستغنى عنه اذ علم سابقا فانه قد تقرر انه تعالى خالق الاشياء كلها بالقدرة والخلق
بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته خلافا للمعتزلة
فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة فالله تعالى يريد وقوعها ويكره تركها و
وان كانت حراما يريد تركها ويكره وقوعها وان كانت مندوبا يريد وقوعه ولا يكره
تركه وان كانت مكروها فبعكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة
وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضى كقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر هذا ايضا قد تقرر في
لا يحتاج الى شيء في ذاته وصفاته هذا ايضا معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم
على الاطلاق لقوله تعالى له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق
تاركه الذم كما قال بعض المعتزلة او عما تركه مخل بالحكمة كما قال بعض آخر او عما قدر الله
تعالى على نفسه ان يفعله ولا يتركه وان كان تركه جائزا كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين
كما يشعر به ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله عم
حاكيا عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي والاول باطل لانه تعالى هو المالك
على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء فلا يتوجه اليه الذم اصلا على فعل من الافعال
بل هو المحمود في كل افعاله وكذا الثاني لانا نعلم اجمالا ان جميع افعاله تتضمن الحكم والمصالح

لا يحيط علما بحكمه ومصالحه فيه لعل التزام رعاية الحكمة مما لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل
وهم يسألون وكذا الثالث لانه ان قيل بامتناع صدور خلافه تعالى وهو مما يتبع ما يتسع به
في تعريفه من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ ح يكون محصله ان الله تعالى
لا يترك على طريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء بل يكون اطلاق الوجوب
عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
بحيث لا يؤدي الى الالجاء كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجبا والا لزم نقض الغرض وذلك
لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضا لغرضه
كمن دعا غيره الى طعامه وهو يعلم انه لا يجيب الا بان يستعمل معه نوعا من التأدب والاحترام
فاذا لم يفعل الداعي ذلك التأدب كان ناقضا لغرضه وانت خبير بانه مبني على كون افعاله
تعالى معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل ووجه التقصي عن هذا المقام انا نمنعه
فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية اعم
من ذلك والاصلح ذهب معتزلة بغداد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا عليه تعالى
ومعتزلة بصرة الى وجوب الاصلح في الدين فقط ومراد فرقة الاولى بالاصلح الاوفق للحكمة
والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهما ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى
بالآلام والاسقام ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل
شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون ابقاء
ابليس

ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه
ولا يخفى ان مرادهم بالاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما
ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم ولذلك سأل الاشعري استاذه ابا علي الجبائي
عن ثلثة اخوة عاش احدهم في الطاعة واحدهم في الكفر والمعصية والآخر مات
صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثاني ولا يثاب الثالث ولا يعاقب فقال الاشعري
ان قال الثالث يا رب هلا عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن فاجاب
الجبائي بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عمرت لفسقت فدخلت النار
فقال الاشعري فان قال الثاني لم لم تمتني صغيرا حتى لا اعصي فلا ادخل النار كما
امت الثالث فبهت الجبائي وترك الاشعري مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف
الصالح ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء ومن تلك
القواعد انه يجب على الله تعالى العوض على الآلام واستدلوا عليه بان تركه قبيح اذ هو ظلم
والظلم قبيح فيكون فعله واجبا وقد ابطله الاشعري بان القبح العقلي منتف والقبح
الشرعي لا معنى له في حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصي لم يقبح منه تعالى ولا يجب
الثواب عليه في الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم
اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو واستدلوا بان الله
تعالى اوعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره
واجابوا بان الواجب عنده ان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى

واعترض عليه الشريف العلامة بانه تع يلزم جوازهما وهو محال لان امكان الممتنع محال واجاب عنه
بان معنى انهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التي يشملها قدرة الله تع على انا قلت
الكذب نقص والنقص عليه تع محال فلا يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة كما لا يشمل
القدرة سائر وجوه النقص عليه تع كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقا ان الوعد والوعيد مشروطان
بقيود وشروط معلومة من النصوص فيجوز التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط ولا
او ان الغرض منهما انشاء الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة
وقوع التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع والوجوب عليه كما
ان ايجاد المحال ممتنع في حق الله تع ولا يقال انه حرام عليه تع عقلا بل الوجوب والحرمة ونحوهما
فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد
جائز على الله تع وممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تع في سورة النساء ومن
يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا ان الله تع يجوز
ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد وبهذا وردت السنة عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيما اخبرنا ابو بكر احمد بن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله
بن محمد الاصفهاني زكريا بن يحيى الساجي وابو جعفر [illegible] وابو على الموصلي قالوا
حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا ثابت البناني عن
انس بن مالك ان رسول الله عم قال من وعده الله على عمله ثوابا فهو منجز له ومن
اوعده

اوعده الله تع على عمله عقابا فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر بن عمر بن عبيد عبد الله بن حمزة حدثنا
احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي قال جاء عمرو بن عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو
ايخلف الله ما وعده قال لا قال افرايت من اوعده الله على عمله عقابا انه يخلف وعيده فيه
فقال ابو عمرو من العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد وان العرب لا تعد عيبا
ولا خلفا ان تعد شرا ثم لا تفعله بل ترى ذلك فضلا وكرما وانما الخلف ان تعد خيرا
ثم لا تفعله قال فاوجدني هذا في كلام العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني
اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب
الكرام ومستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي اذا وعد السراء
انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى
حيث قال الوعد والوعيد حق فالوعد حق للعباد على الله ضمن لهم انهم اذا فعلوا
ذلك ان يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تع والوعيد حقه تع على العباد اذ قال
لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفا وان شاء اخذ لانه حقه واولاهما
العفو والكرم لانه غفور كريم انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل
للقول وقد قال الله تع لا تبديل لكلمات الله ما يبدل القول لدي قلت ان حمل
آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا بحسب المعنى وان حملت على
الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص المذنب المعفو عن عمومات الوعيد
بالدلائل المفصلة ولا خلف على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يحمل

باحد هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم الا ان يحمل آيات
الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك
حيث قال فجزاؤه جهنم خالدا فيها بل ان اثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه تع
ولا استحقاق من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات انما هو تكلف
على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا عليه وان عاقب بالمعصية فبعدله
لانه لا حق لاحد عليه والكل ملكه فله التصرف في ملكه كيف يشاء ولا قبيح منه اجمع الامة
على انه تع لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه القبيح لان الحسن والقبيح
العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق لهما بافعاله ولا يحسب فيما يفعل او يحكم الجور
وظلم لا نكره ونقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك غيره وهذا المعنى في حقه تع
لان الكل ملكه فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير موضعه والله تع احكم الحاكمين
واعلم العالمين واقدر القادرين فكل ما وضعه في موضع يكون ذلك احسن المواضع
بالنسبة اليه وان خفي وجه حسنه علينا وايضا لما علم انه لا قبيح منه والجور والظلم قبيح
فلا يحسب افعاله واقواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا غرض لفعله الغرض
هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك
قيل العلة الغائية علة فاعلية لفاعلية الفاعل والله تع اجل من ان ينفعل عن شيء او يستكمل
بشيء فلا يكون فعله تع معللا بالغرض وايضا كل من يفعل لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة
اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله تع غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد
عليه

عليه انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه فلا يلزم الاستكمال بالغير وربما كان
حصول الاولية للغير وعدم حصوله للغير متساويين بالنسبة اليه تع لا يكون باعثا له بديهته و
وان كان حصوله اولى له لزم المحذور المذكور وما نشاهده من ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع
غيره فانه في الحقيقة يفعل لنفع نفسه فانا انما يفعل اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن
بالنسبة اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره للثواب الآخرة او لكونه محبوبا او منتفعا
منه لتعلق فظاهر وان احسن اليه للرحمة والعطوفة عليه فلازالة رقة القلب اللازمة
للجنسية كمن ينقذ حيوانا من المهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة
اثبتوا لفعله تع غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو نقص فلا يجوز
عليه تع ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تع
مشتملة على حكم ومصالح لا يحصى لكن لا شيء منها باعث له على الفعل كما يشعر به قوله
اي الحكمة فيما خلق وامر وان اودع فيها المنافع ولكن لا شيء باعث له على الفعل و
وان كانت معلومة له تع كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر على
ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرها والباعث له على الغرس
هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة اليه تع بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة
الى الغارس والآيات والاحاديث الموهمة بالعلل والاغراض مأولة بتلك الحكم والمصالح
واذا اتقنت ذلك علمت ان ما قال شارح المقاصد من ان الحق ان تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارة وتحريم المسكرات

وما هو سبب ذلك واما تعبيره بان الله فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فانه

ان اراد بالتعليل جعل تلك الحكم علة غائية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معللا بهذا

المعنى وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل من افعاله واحكامه كذلك غاية

الامر ان بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الراسخين في العلم المؤيدين

بنور من الله تعالى وروح منه تفضلا ورحمة لا وجوبا ولا حاكم سواه وهذا ما علم فيما

سبق قلب للعقل حكم في حسن الاشياء وقبحها وكون الفعل سببا للثواب والعقاب

قالوا الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص والثاني ملائمة الغرض

ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان هذين المعنيين ثابتان للصفات

في انفسها وان ما خذهما العقل ويختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب

والعقاب آجلا وهو محل الخلاف اذ هو عندنا ماخوذ من الشرع لا ستوا الافعال فانها

في انفسها لا يقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع

ونهيه ولو عكس الامر لانعكس الحال وعند المعتزلة عقلي قالوا للفعل في نفسه قطع النظر

من الشرع جهة حسن او قبح يقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة

قد يدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار مثلا وقد يدرك بالنظر

كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا يدركها العقل بنفسه لا بالضرورة ولا

بالنظر لكن اذا ورد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كما في حسن صوم آخر يوم من رمضان

او مقبحة كصوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف

على كشف

قوله وهذا ما علم فيما سبق من انه هو الحاكم على الاطلاق لا حكم للعقل ... الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال ككون العلم صفة كمال وارتفاع شان لمن اتصف به والقبح كون الصفة صفة نقصان ككون الجهل صفة نقصان واتضاع حال لمن اتصف به قوله الثاني ملائمة الغرض ومنافرته فما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عن هذين المعنيين بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما كما كان

على كشف الشارع عنهما بالامر والنهي واما كشف عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد

لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان جمهور الاوائل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها

لذواتها لا لصفة زائدة عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اثبات صفة الحسن والقبح

الى الصفات وذهب بعض متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا

حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء الصفة الموجبة للقبح وقال الجبائي ليس حسنها

وقبحها لصفات حقيقية بل لوجوه اعتبارية واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في لطم

اليتيم للتاديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل

بايجاد فعله بل بشيء ان فعله مخلوق الله تعالى فلا يحكم العقل بالاستقلال على ترتب الثواب والعقاب

على افعاله فالحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها اما مخلوقة

لله تعالى ابتداء كما قال به الشيخ واما ان الله تعالى يوجد فيه اعضاء وباتضمامه تحصل الافعال وعلى

او اسبابا

وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه

الشرع انه لم يرد به نهي تحريم تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح

وهذا التعريف يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المص في المواقف القبيح

ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال المصنف في شرحه المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل

الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن

ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او اعتبارية

باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة كما مر ولو عكس لكان الامر بالعكس

اى كان ما هو حسن قبيحا وما هو قبيح حسنا وهو اى الله تعالى غير متبعض ولا متجزئ لعله

اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص

الاجسام والجسمانيات وهو تعالى منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد بنفي الاجزاء

العقلية فالثانية مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ترادف النهاية ووجه حمل التبعيض والتجزي

على الاجزاء الخارجية والعقلية ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمصنف بالغ

في تهذيب العبارة وخرج بالكمال لا بحق فانه كثيرا ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم به مما سبق صفاته

واحدة بالذات اى كل واحدة من صفات الحقيقية كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات

يستدل عليه بان القدرة مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب الاول

لاستلزام التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر المختار وكذا الثاني باطل

لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وايجاد بعض دون البعض اولى من بعض وقد

وقد عرفت ان التحقيق ان اسناد القديم الى القادر جائز ولكن لا محيص عن النقض على هذا

التقدير في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان شاء وجميع الاعداد ممنوع لجواز

ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية

بحسب التعلق لان معلوماته ومقدوراته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظاهر

لانه تعالى يعلم الواجب والممكنات والممتنعات بالسرها وهي غير متناهية واما المقدورات

والمرادات فلان قدرته وارادته لا تنقضي عند حد لا يمكن الزيادة عليه فهي غير متناهية

بمعنى انها لا تنتهي الى حد لا يمكن تجاوزه قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك

فان جميع الممكنات مقدورات له بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة

بهذا المعنى وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور الغير المتناهية مطلقا

واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات

كل منها في الوقت الذي يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة

في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة فيما جئنا اليه ذلك ثم من البين ان لله تعالى

صفات ذاتية لا تتعلق بالغير كالحيوة والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي

التعلقات فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه ومقدوراته غير متناهية

بل لا نسبة بينهما من النسب المقدارية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله تعالى

كان وما لم يشأ لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة لا ذكور

ولا اناث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع ملاك على القياس لان الهمزة كانت متروكة

لكثرة الاستعمال فلما جمعوا ردوها والتاء لتانيث الجمع وهو مقلوب مالك من الالوكة

وهي الرسالة سموا به لانهم وسائط بين الله وبين الناس ذوو اجنحة مثنى وثلث ورباع

كان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه الاعداد لما روي انه عليه السلام راى جبرئيل ليلة المعراج

وله ستمائة جناح منهم جبرائيل وهو ملك مقرب يتعلق به الفاء العلوم وتبليغ الوحي

وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق به نفخ الصور للموت والبعث

وعزرائيل يتعلق به قبض الروح وخصهم بالذكر لزيادة شهرتهم ولكل واحد منهم

اى الملائكة مقام معلوم في المعرفة والقرب والابتهاج بامره لا اوامر الله تعالى قبل انهم

لا يشرفون ولا ينزلون عن مقامهم وهذا قول الحكماء وجمع من المتكلمين وقيل ان الآية وهي
قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم للتذلل في القرب والتحريض في الترقي وانت تعلم ان ظاهرها
قال جبرئيل ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي
ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك الآية لم يكن على سبيل الاعتراض على
سبيل عرض الشبهة لدفعها وشبهة الافساد والسفك اليهم ليست غيبة كما توهم
بل لنقل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل هو من تتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون على
على انه ليس من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر ربه وما اشتهر من قصة
هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من المحققين بل ذكر ابو العباس بن احمد بن تيمية
ان السبب في انزالهما ان السحر قد فشا في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا
غريبة منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا
من معارضة السحرة والكفرة وقيل انهما رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة
الملكين بالكسر وما يقال من انهما كانا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة وشرفا
فانزلهما الله تعالى لابتلائهما بما ابتلي به بنو آدم وركب الله تعالى فيهما الشهوة ونهاهما
عن الشرك والقتل والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فوقعا بعد
ان شربا الخمر في قتل النفس وسجدا للصنم وعلّماها الاسم الاعظم الذي كانا يعرجان
به الى السماء

به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت الى السماء فمسخها الله تعالى وصيّرها
هذا الكوكب ولم يقدر الملكان على الصعود غير معقول ولا مقبول لان الفاجرة كيف
قدرت على الصعود ومسخها الله تعالى وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان على الصعود
مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت الفاجرة الى السماء بل هما علّماها
فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله عم
ما يدل على صدقها والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق لما روي
عن النبي عم القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه تعالى متكلم وتواتر نقل ذلك
عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء
لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ الاحكام
وتصديقهم بان يخلق المعجزة حال تحديهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت الكلام ثم
يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة في كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا في تحقيق
كلامه وحدوثه وقدمه وذلك لانهم لما راوا قياسين متعارضي النتيجة وهما كلام الله تعالى
صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله تعالى قديم وكلام الله مؤلف من حروف مترتبة
متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله تعالى حادث اضطروا الى القدح
في احد القياسين ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة
ذهبوا الى ان كلام الله تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف قلت ما بالهم

لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث
على الكلام اللفظي رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسي
كما قال بعض الاشاعرة ان كلام الله تعالى ليس في لسان او قلب ولا حال في مصحف او لوح
ومنع من اطلاق القول بحدوث كلامه تعالى وان كان المراد هو اللفظي رعاية للادب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام الازلي والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف
من اصوات وحروف وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف
والاصوات في جسم كاللوح المحفوظ او جبريل او النبي عليه السلام او غيرهم كشجرة موسى
عم فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات صفة لله تعالى والكرامية لما رأوا ان
مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة
من كون كلام الله تعالى صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام في الغير مخالف
للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلام الله تعالى صفة له مؤلفة من الحروف والاصوات الحادثة
القائمة بذاته تعالى فهم منعوا ان كل ما هو صفة له قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى
واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا ان كلامه مؤلف من الحروف والاصوات
ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في اثبات الكلام
النفسي وعدمه وذهب المصنف الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ ايضا قديم وافرد في ذلك
مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير
فالشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وهو
القديم

القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقي حتى
صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه
له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم في الدين ضرورة
كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الاحكام الدينية
فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا
للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب في المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ
في الصدور والمكتوب غير الكتابة والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ لعدم مساعدة الآلة
والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس
الكلام جمعا بين الادلة وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد
الكريم الشهرستاني ذهب اليه في نهاية الاقدام وبعضهم انكره بوجوه خمسة اما اولا
فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احد هذه الاشياء
بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل
للفظ بضرب من التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب
يقتضي ان لا تكون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا تكون فيه سيالة وهي
سفسطة من قبيل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتب وتعاقب

بين اجزائها واما تخلف فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارئ من الالفاظ وبين ما
يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء او عدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فيكون هذا الفرق
ان اوجب اختلاف الحقيقة لما يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب كان ما يقوم
بالقارئ وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالاجتماع وعدمه
اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة فكان بعض صفاته الحقيقية مجانسا لصفات
المخلوقات واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد ثم فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه
ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا
كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المص ومن وافقه وما علم من الدين من كون ما بين
دفتي المصحف كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة
قائمة بذاته تعالى وكيف يدعي انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقل عن الاصحاب وكيف
يزعم ان هذا الجم الغفير من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم
حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ
بل يرجع الى الملفوظ كيف وجعلها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة وهي ان مبدأ الكلام النفسي فينا صفة
يتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة
ضد الخرس وهي مبدأ الكلام النفسي وهي غير العلم فانها قد يتخلف عن العلم فان كلام الغير

معلوم

معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة منا فليس كلاما منا بل كلامنا هو الكلمات
التي رتبناها في خيالنا وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير فاذا تمهد ذلك فنقول كلام الله هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها وهذه الصفة
قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا بحسب وجودها العلمي ازلية بل الكلمات والكلام مطلقا كسائر
الممكنات ازلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله بنفسه من غير واسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي
وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم على
على مذهب المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث
وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو
ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل عبارة عنها وعلى ما
اول به المص كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى
من غير ترتب والترتب فيها لقصور الآلة فانه يؤدي الى سفسطة ظاهرة ولا يلزم على ذلك
ما رتب المص على متقدمي الاشاعرة من المحذورات فان التحدي بكلام الله تعالى وانكار ما بين
الدفتين كلام الله تعالى كانكار كون ما بين اوراق ديوان [illegible] فيكون كفرا في حق القرآن
اذ ليس المعنى بكون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي
والعلم المتأمل الصادق بعد رفض التعصب والجدال يشهد بحقيقة هذا المقال وسلامته

توقيفية فلا يجوز اطلاق الاسم عليه ما لم يرد به اذن الشارع قال في المواقف ليس الكلام [illegible]
اي

في أسماء الأعلام الموضوعة في اللغة وإنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات و
والأفعال فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية
أو سلبية جاز أن نطلق عليه سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد وكذا الحال
في الأفعال وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه
عليه تعالى بلا توقيف إذا لم يكن الإطلاق موهما بما لا يليق بكبريائه تعالى فمن ثم لم يجز أن يطلق
عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم سبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لأن الفقه
فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك يشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علم مانع
عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي
إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريفه على السامع
فيكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك
من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يسوغ في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع نفي ذلك
الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ الأشعري
ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار للاحتياط في الاحتراز عما يوهم باطلا
لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من
من الاستناد إلى إذن الشرع انتهى قلت ذهب الإمام الغزالي إلى جواز إطلاق ما علم
اتصافه تعالى به على طريق التوصيف دون التسمية لأن إجراء الصفة إخبار بثبوت
مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول إلا إلا تعالى بخلاف التسمية فإنها تصرف في المسمى ولا ولاية
عليه

عليه الألقاب والأكثرون يجيزون تعبيرها وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه فهذا الكلام
ويشكل بلفظ خداي فإن تكريره أمثالها في سائر اللغات مع شيوعها من غير نكير الإمامية لأن يقال
لفظ خداي معناه خود آينده أي الموجود بذاته وح يكون مرادفا للواجب الوجود كما ذكره
الإمام الرازي في بعض تصانيفه ويقال مثل ذلك في أسمائه تعالى بحسب سائر اللغات أما لكن
وأما إطلاق واجب الوجود وصانع العالم وأمثالهما فالظاهر أنه بطريق الوصف لا بطريق
التسمية والمعاد أي الجسماني فإنه المتبادر عند إطلاق أهل الشرع إذ هو الذي يجب
الاعتقاد به ويكفر من أنكره حق بإجماع أهل الملل الثلثة وبشهادة نصوص القرآن في المواضع
بين أهل الإسلام واليهود والنصارى آه
المتعددة حيث لا يقبل التأويل كقوله تعالى أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا
هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي
أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الآية في أبي بن خلف خاصم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاه بعظم قد رم وبلي ففته بيده وقال يا محمد أترى الله
يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا مما يقلع عرق التأويل
بالكلية ولذلك قال الإمام الأنصاف إنه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي وبين
إنكار الحشر الجسماني قلت ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول الفلاسفة و
وبين الحشر الجسماني لأن النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية أيضا فيستدعي
حشرها جميعا أبدانا غير متناهية وأمكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الأبعاد بالبرهان
وبأعتنا فيهم يحشر الأجساد ويعاد فيها الأرواح بإعادة البدن المعدوم بعينه

المعاد وهو مصدر ميمي ومعناه وحقيقته العود ووجوب الشيء إنما كان عليه والمراد به هنا الرجوع إلى الوجود بعد الفناء أو رجوع أجزاء البدن إلى الاجتماع بعد التفرق وإلى الحيوة بعد الموت والأرواح إلى الأبدان بعد المفارقة شرح مقاصد

عند بعض المتكلمين بل اكثرهم وان جمع اجزاؤه المتفرقة كما كانت اولا عند بعضهم

وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة وهم قد يدعون بداهة

استحالته ويزعمون اقامة الدلائل المنبهة عليها منها ما ذكره ابن سينا في التعليقات

انه اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم ينعدم واستمر وجوده في وقت آخر وعلم ذلك

او شوهد علم ان الوجود واحد واما اذا عدم فليكن الموجودات ب آ وليكن المعاد

الذي حدث ب وليكن المحدث الجديد ج وليكن ب كج في الصورة والموضوع والزمان

وغير ذلك لا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون آ منسوبا

اليه دون ج فان نسبة آ الى كل منهما من كل وجه الا في النسبة التي تنتظر

هل يمكن ان يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى

من ان يجعل للآخر فان قيل انما هو اولى لب دون ج لانه كان لب دون ج قلنا

فهو نفس هذه النسبة وانما المطلوب في بيان نفسه بل هو الخصم انما كان ج بل

اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث

هو ذاته جنبة ذاتا... ولم ينعدم من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال

بالاعادة الا ان يبطل من وجوه آخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل للمعدوم في حال العدم

ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا لان يكون له الموجودات ب دون الآخر

بل اما ان يكون كل منهما معادا او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان

يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استمر وجودا واحدا

او ذاتا

او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم وجودا او ذاتا شيئا واحدا

وباعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة بقي الاثنينية المفرقة

لا غير هذا كلامه وربما فات الاوهام انه اذا عدم في الخارج بقي في نفس الامر بحسب وجوده الذهني

فيحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتا في العدم ووجه التفصي ان الموجود في الذهن

الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية والمحفوظة مع الموجود الخارجي بعينه

انما هو الحقيقة فليست اياه مطلقا بالفعل وايضا كما ان المعدوم موجود في الذهن

كذلك المبدأ المفروض موجود فيه ايضا فليس نسبة الموجود الثاني الى المعدوم السابق

الوجود اولى من نسبته الى المبدأ المفروض فتامل فانه دقيق وبالتامل حقيق ومنها انه

لو اعيد المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقا ولاحقا شيء

واحد واورد عليه ان اللازم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد ولا محذور فيه ومنها انه

ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول

متقدما على وجود الشيء الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه

بمعنى ان يكون وجوده مثلا متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود

على نفسه فكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم

ببطلان تقدمه على نفسه تقدما زمانيا واذا امتنع اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني

وهو ان يكون جمع الاجزاء المتفرقة وتاليفها كما كانت اولا لا يقال لو ثبت استحالة

اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضا لان اجزاء البدن المشخصة كبدن زيد

مثلا وان لم يكن له جزء صوري لكن لا يكون بدن زيد الا بشرط اجتماع خاص في شكل
معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم
اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك الاجتماع والشكل بعينهما او لا وعلى الاول يلزم
اعادة المعدوم وعلى الثاني لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله و
يكون تناسخا ومن ثم قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا
نقول انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية
للبدن الاول اما اذا كانت كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك
من التناسخ وان سمي ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالة
الدليل تعلق نفس زيد ببدن آخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه
بالبدن المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق
فهو الذي نعنيه بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالشخص غير الشكل
الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر الاشخاص الانسانية
باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ وحدته الشخصية من اول عمره الى آخره
بحسب العرف والشرع ولذلك يؤخذ شرعا وعرفا بعد التبدل بالزمن قبله
فكما لا يتوهم ان في ذلك تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان
الشكل الثاني مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث انه يحشر المتكبرون كامثال الذر
وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون والحاصل ان المعاد
الجسماني

عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك البدن بحسب الشرع والعرف ومثل
ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح في الوحدة بحسب الشرع والعرف لا تقدح
في كون المحشور هو المبدأ فافهم واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر
منكره واما المعاد الروحاني بمعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتألمها باللذات
والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعا و
عقلا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الروحاني و
الجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة وقالوا دل العقل
على ان سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك
المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان
مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء من اللذات الجسمانية
ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية
وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت
بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت
الى الابدان مرة ثانية كانت قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه
الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق هذا الكلام يشعر
بان اثبات الروحاني انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فان اثباتها
ليس من المسائل الكلامية ولهذا لما كان الرئيس ابا علي مع انكاره للمعاد الجسماني

علی ما بسطه فی کتاب المعاد بالغ فیه واقام الدلائل علی نفیه قال فی کتاب النجاة
والشفاء انه یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو المقبول من الشرع ولا سبیل الی اثباته
الا من طریق الشریعة وتصدیق خبر النبوة وهو الذی للبدن عند البعث و
خیراته وشروره معلومة لا یحتاج الی ان یعلم وقد بسطت الشریعة الحقة
التی اتانا بها سیدنا ومولانا النبی حال السعادة والشقاوة التی بحسب البدن ومنه ما
یدرک بالعقل والقیاس والبرهان وقد صدقه النبوة وهی السعادة والشقاوة
الثابتتان بالقیاس الی الانفس وان کان الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن
وسیاق هذا الکلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسمانی لیس من حیث الحکمة بل
من حیث الشریعة فان التمسک بالدلیل النقلی لیس من وظائف الفلسفة ولا
فلا تتوهمن ان اثباته من المسائل الحکمیة بل هو اراد ان یجمع بین الفلسفة والشریعة
وکذا المجازات والمحاسبة لظواهر النصوص المتکثرة المشعرة بالجزاء والحساب
والحکمة فی الحساب مع انه تعالی یعلم تفاصیل اعمال العباد ان یظهر فضائل المتقین
ومناقبهم وقبائح العصاة ومثالبهم علی اهل العرصات تتمیما لمسرة الاولین
وحسرة الآخرین والصراط الثابت فی الکتاب والسنة وهو جسر ممدود علی
متن جهنم ادق من الشعر واحد من السیف یجوز علیه جمیع الخلائق المؤمنین
والکفار وعلی ذلک حمل قوله تعالی وان منکم الا واردها وانکره کثیر من المعتزلة منهم
القاضی عبد الجبار متمسکین بانه لا یمکن العبور علی مثل ذلک فایجاده عبث ولو امکن
ففیه

ففیه تعذیب للانبیاء والصالحین ولا عذاب علیهم یوم القیمة ورد بان العبور
علیه ممکن بحسب الذات غایته انه خارق للعادة والانبیاء والاتقیاء یجوزون علیه
من غیر تعب ونصب فمنهم کالبرق الخاطف ومنهم کالریح الهابة الی آخر ما ورد فی الحدیث
والمیزان حق وهو عبارة عما یعرف به مقادیر الاعمال ولیس علینا البحث عن کیفیته
بل نؤمن به ونفوض کیفیته الی الله تعالی وقیل یوزن صحائف الاعمال وقیل یجعل الحسنات
اجساما نورانیة والسیئات اجساما ظلمانیة وعلی هذا یندفع شبهة المعتزلة وهی
ان الاعمال اعراض وقد انعدمت فلا یمکن اعادتها وعلی تقدیر اعادتها لا یمکن وزنها
وعلی تقدیر امکانه مقادیرها معلومة لله تعالی فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظاهر والحکمة
مثل الحکمة فی الحساب علی انه لیس یجب علینا بیان وجه الحکمة فان افعال الله تعالی
غیر معللة بالاغراض ولا یجب علیه شیء والمیزان عند بعض السلف واحد له کفتان
ولسان وساقان ورود فی الحدیث وذکره بلفظ الجمع فی قوله تعالی ونضع الموازین
القسط للاستعظام وقیل لکل مکلف میزان وخلق الجنة والنار ای وجودهما مخلوقتان
الآن لقوله تعالی اعدت للمتقین واتقوا النار التی اعدت للکافرین ولقصة آدم
وحوا ولم یرد نص صریح فی تعیین مکانهما والاکثرون علی ان الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش لقوله تعالی عند سدرة المنتهی عندها جنة المأوی وقوله عم
سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضین وقالت المعتزلة انهما لیستا
مخلوقتین الآن بل تخلقان یوم الجزاء لانهما لو کانتا موجودتین فاما فی عالم الافلاک

او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل باطل اما اولا فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة
كعرض السموات والارض فكيف توجد الجنة والنار فيهما واما ثانيا فلانه يستلزم
الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء بينهما وعلى تقدير التسليم يمكن ان يكون الفرجة
مملوة بجسم آخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع تحت العرش كما يدل عليه
الحديث يكون عرضها كعرض السموات والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة
على مذهبهم بان افعال الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومصلحة ولا حكمة في خلق الجنة والنار
المعدتين للمجازات بالثواب والعقاب وذلك غير واقع قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين
فلا فائدة في خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تعالى رعاية المصلحة
والحكمة عندنا ولئن سلمنا فلا نسلم انحصار الفائدة في المجازات وان سلم فلا نسلم انه غير
واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد في الحديث انه يفتح للمؤمن في قبره باب الى الجنة
وللكافر باب الى النار وان المؤمن يميل اليه من نسيم الجنة والكافر يميل اليه المكروه
من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ
وعبيد الله العنبري ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في
الاجتهاد وان اتى بقدر وسعه وان لم يهتد اليه اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله
نفسا الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور
يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار
كلهم يخلدون في النار وعلى ان المؤمنين كلهم يخلدون في الجنة بعد ان يعذب بعضهم
بقدر

بقدر المعصية او يعفو عنهم واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار
لما روي ان خديجة رضه سألت عن النبي عم عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية
فقال عم هم في النار وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير بلوغه ففي الجنة
ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي النار وقال النووي في شرح صحيح المسلم الصحيح
ان اطفال المشركين من اهل الجنة وقالت المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدام
اهل الجنة لقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون
قلت هذا الدليل لا يدل على كونهم خدام اهل الجنة فلا بد لهم من دليل آخر ولا يخلد
المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا للمعتزلة والخوارج
بل يخرج آخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على عدم خلودهم في النار قوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته لا يكون قبل دخول النار اجماعا فيكون
بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات
المشعرة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود
حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه الدوام اولا وقالت المعتزلة ان
ان صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقال الخوارج انه ليس بمؤمن
بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة
فقيل ما قرن به حد وهو قاصر وقيل ما قرن به حد او لعن او وعيد في الكتاب
والسنة او علم ان مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او نحو

يتهاون المرتكب بالدين استخفافا مثل اصغر الكبائر كما لو قتل رجل رجلا يعتقد انه
معصوم الدم ويظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها اجنبية وقال الروياني
من اصحاب الشافعي رحمه الله عدد الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة
وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب
الخمر وشرطه في الغصب ان يبلغ دينارا ويضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار
في نهار رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم
الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتاخيرها
عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبي عليه السلام عمدا وسب الصحابة
وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والعداوة بين الرجال والنساء والسعاية
عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان
القران بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من الزوج بلا سبب واليأس
من رحمة الله تعالى والامن من مكره تعالى واهانة اهل العلم وحملة القران والظهار واكل لحم الخنزير
وفي وجه تاخير صلوة واحدة الى ان تخرج وقتها ليس بكبيرة وان لم يرد به الشهادة
لو اعتاد به والعفو عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم
والستر عليه بعدم المؤاخذة جائز لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة ايضا كذلك ويلزم تساوي ما في الاية
عند الغفران وما اثبت له والشفاعة لدفع العذاب ورفع الدرجات حق لمن اذن
له الرحمن

له الرحمن من الانبياء والمؤمنين بعضهم لبعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من
اذن له الرحمن ورضي له قولا ولقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وعند المعتزلة لما لم يجز
العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فمعفو عنها عندهم
قبل التوبة وبعدها والشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاهل الكبائر من امته لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو حديث صحيح وبذلك
يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي
نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكافر جمعا بين الادلة وهو يشفع فيهم او مقبول
الشفاعة فيما يهم هو يشفع في جميع الجن والانس الآن شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء
فيخفف عنهم اهوال يوم القيمة وللمؤمنين للعفو ورفع الدرجات وشفاعته عامة
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى ولسوف يعطيك
ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله
عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة
الكبرى التي خص بها وهو المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمن الفاسق والكافر
حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل
فرعون اشد العذاب ولقوله تعالى على سبيل الحكاية قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين
المراد بالاماتتين والاحياءتين الاماتة الاولى ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة في القبر ايضا

بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحيا الى الحشر وبقوله عم ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده

بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة فمن الجنة وان كان من اهل النار فمن النار

فيقال هذا مقعدك حتى يبعثك الله يوم القيمة وقوله عم استنزهوا من البول

فان عامة عذاب القبر منه وقوله عم القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة

من حفر النيران ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي شجاع ان الصبيان يسئلون

وكذا الانبيا وقيل الانبيا لا يسئلون لان السؤال علما ورد في الحديث عن ربه

وعن دينه وعن نبيه واما يعقل السؤال عن النبي عم من نفس النبي عم وانت

خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك

ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره

قوم بالكلية واثبته آخرون ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر

الاحيا وهو خلاف العقل وبعضهم لم يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام

في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم

من قال باحيائه من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحيا واعادة الروح معا

ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الاكول في بطن الحيوانات يحيى ويسئل

وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر الاخضر قادر على اخفاء

العذاب والتنعيم قال الامام الغزالي في الاحيا واعلم ان لك ثلث مقامات

في التصديق بامثال هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية موجودة

تلدغ

تلدغ الميت ولكنا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا يصلح لمشاهدة تلك الامور

الملكوتية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان الصحابة كيف كانوا

يؤمنون بنزول جبرئيل وما كانوا يشاهدونه ويؤمنون بانه عم يشاهده فان كنت

لا تؤمن بهذا فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان امنت به وجوزت

ان يشاهد النبي عم ما لا يشاهده الامة وكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني

ان تتذكر امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه وهو يتالم بذلك حتى تراه في نومه يصيح

ويعرق جبينه وقد ينزعج من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتاذى به كما يتاذى

اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى في حواليه حية والحية

موجودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان العذاب

الم اللدغ فلا فرق بين حية يتخيل او يشاهد المقام الثالث انا نعلم ان الحية بنفسها

لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل عذابك في الاثر

الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب

قد عرف وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب

الذي يفضي اليه في العادة والصفات المهلكات ينقلب موذيات ومولمات

في النفس عند الموت فيكون الآلام فيها كآلام لدغ الحية من غير وجود الحيوة فاذا علمت

ما الصحيح من هذه المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول

وانكر ما بعده ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث

وانما الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان من
ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى وعجائب تدبيره
ينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك جهل وقصور بل هذه الطرق
الثلثة في التعذيب ممكن والتصديق بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع
واحد من هذه الانواع ورب عبد يجتمع عليه النوعان والانواع الثلثة هذا
هو الحق فصدق به اعاننا الله تبارك وتعالى على التصديق وبكل ما جاء به النبي
عم وسؤال منكر ونكير حق لقوله عم اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان
ازرقان [illegible] يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا
الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله و
اشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح
في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له في قبره ثم يقال له نم فيقول اعني
ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب
اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت
الناس يقولون قولا فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول ذلك فيقال للارض التأمي عليه فتلتام عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية
الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير

انما هو

انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر
ونعيمه وسؤال الملكين اكثر من ان تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر
وان كان كل منها خبر الآحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور المخالفين وانكره مطلقا
ضرار بن عمرو وبشر المريسي واكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت
جماد فلا يعذب وما سبق حجة عليهم ومن تأمل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه
تعالى لم يستنكف قبول امثال هذا فان للنفس نشآت وفي كل نشأة تشاهد صورا تقتضيها
تلك النشأة فكما انا نشاهد في المنام صورا لا نشاهدها في هذه اليقظة كذلك نشاهد
في حال الانقطاع عن البدن امورا لم نكن نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من
قال الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا وبعثة الرسل جمع رسول وهو من ارسله الله
تعالى الى الخلق ليدعوهم اليه بالاوامر والنواهي الشرعيات بالمعجزات جمع معجزة وهي
امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه
ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه
من المتروك الثاني ان يكون خارقا للعادة الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون
مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون
موافقا للدعوى فلو قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون
[illegible] واظهره مكذبا له ولو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد
اعتقاد كذبه بخلاف ما ان احيى الميت فاحياه فيكذبه فان الصحيح لا يخرج عن المعجزة

لان احياء ومعجزة وهو غير مكذب انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء
مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح تكذيبه اذ الشرط ان لا يكون المعجزة متقدمة على الدعوى
بل مقارنة لها او متأخرة بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة
كرامات ومن لدن آدم عم الى نبينا محمد عم حق اما نبوة آدم عم فبالآيات الدالة
على انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير وكذا السنة
والاجماع فانكار نبوته على ما نقل من بعض البراهمة كفر واعلم ان السمنية واكثر البراهمة
ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا بنبوة آدم فقط والصابئة بنبوة شيث
وادريس فقط وبعض اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تصانيف كلمات بعض
من شاهدناه منهم وجمهور اليهود والنصارى والمجوس ينكرون نبوة نبينا عم وبعض
النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تع
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وما ارسلناك الا كافة للناس وما قيل ان
الاحتياج الى النبي كان مختصا بالعرب لتفشي الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد
فانهم لاختلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ومحمد صلى الله عليه وسلم
خاتم الانبياء اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر
على ان القرآن الكريم وحده اليه موجود وقد دعى المخالفين مرارا عديدة الى المعارضة
باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المقاتلة
والمقارعة بالسيوف ولم يات من زمنه عم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه
فسواء كان

فسواء كان اعجازه للاسلوب البديع والتاليف العجيب المخالف لما عهد من فصحاء العرب في كلامهم
في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة
والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور او لمجموع الامرين كما قال القاضي
او لصرف الله اياهم من المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وان كان من سخيف
الكلام المحض فهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة يثبت نبوته عم
على ان المعجزات المغايرة للقرآن وان لم يتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر
كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف في اثبات المط وسيرته المطهرة واحواله قبل النبوة
وبعدها وخلقه العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي عجز عنها افاضل
الحكماء مع انه نشأ بين قوم غلب بينهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعليم والتأديب
وغير ذلك من شمائله الكريمة التي تبهت الالباب اقوى دليل على نبوته عم واما كونه خاتم
الانبياء ولا نبي بعده فلقوله تع ولكن رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عم لعلي رضي الله
عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى عم الا انه لا نبي بعدي قال اهل البصائر لما كان
فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم
الامور التي عجزت عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبهة الباطلة وقد تكفلت
هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث لا يتصور عليه مزيد
كما يفصح عنه قوله تع اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فلم يبق بعده حاجة للخلق الى بعث نبي بعده فلذلك ختم به النبوة واما نزول عيسى
[illegible]

عم وشاعت شريعته صلى الله عليه وسلم فهو مؤيد بكونه خاتم النبيين والانبياء معصومون
من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله فيهم
ذنبا وعند الفلاسفة ملكة تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم
عن تعمد الكذب فيما دل المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله
وفي جواز صدوره عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاكثرون وجوزه
القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان كبيرة فهم معصومون عن تعمدها واما عن صدورها
سهوا او على سبيل الخطا في التاويل فقال المصنف في المواقف قد جوزه الاكثرون وقال
العلامة الشارح المختار خلافه وعن الصغائر المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا
خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم يجوزون سهوا بشرط ان ينبهوا عليه وعن الصغائر
الغير المشعرة بها ايضا عمدا كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح
العقائد واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا بالاتفاق
الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا
عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور
الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية فاذا تقرر هذا فما
نقل عن الانبياء مما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وما كان
منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او
كونه قبل البعثة قلت هذا كلام ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي واختيار المواقف
وشرحه

وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا سهوا وعمدا وعن الصغائر
عمدا هذا والمحققون من الحنفيين والسلف الصالح اجمعوا على عصمتهم من الصغائر عمدا
والكبائر مطلقا بعد البعثة وما يشعر بصدور المعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان
حسنات الابرار سيئات المقربين وهم افضل من الملائكة العلوية عند اكثر الاشاعرة
ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضا افضل من عامة الملائكة
وعند المعتزلة وابي عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر منا الملائكة افضل والمراد بالافضل
الاكثر ثوابا وذلك لان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحمة لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم
مزاحمات فيكون عبادتهم اشق وقد قال النبي عم افضل العبادات احمزها اي اشقها
قلت وعلى هذا يندفع ما يتوهم من ان اساءة الادب مع الملك كفر ومع احاد المؤمنين
ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك لاجل ان الملك شرف لسبب كثرة مناسبته
مع المبدا في النزاهة وقلة الوسائط لا على انه افضل بمعنى كونه اكثر ثوابا عند الله واهل
بيعة الرضوان وهم الذين قال الله تعالى فيهم لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت
الشجرة واهل غزوة بدر وهم الذين خرجوا مع رسول الله عم لحرب قليب بدر وكانوا
ثلثمائة وثلثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسون وقد جاء في الاحاديث الصحيحة
في شانهم انهم من اهل الجنة وقد عدهم الامام البخاري في جامعه الصحيح وشيخنا السيد
في شرح الحديث ان الدعا عند ذكرهم مستجاب وقد جربت ذلك وكذا فاطمة وخديجة
والحسن والحسين وعائشة بل سائر ازواج النبي عم وكرامات الاولياء حق وهي

امور خارقة للعادة تظهر على يد المؤمن المتقي العارف بالله تعالى وصفاته المتوجه بكلية قلبه
الى جناب قدسه غير مقرونة بدعوى النبوة وبذلك يفارق المعجزة وبالصفات المذكورة
للمؤمن عن الاستدراج كما يقع لبعض الفساق والظلمة بل الكفرة احيانا استدراجا لهم
وزيادة في عقوبتهم حتى يأتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به
فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون
فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال رسول الله عليه السلام اذا رأيت
الله يعطي العبد ما يحبه وهو مقيم على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما
ذكروا به الآية وعن المعونة وهي ما يظهر من عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصا
لهم من المحن والبلايا والاستثناء جوزه منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء لئلا
تشتبه بالمعجزة ورد بانها يمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون معجزة للنبي وكرامة
للولي الذي ظهر على يده والدليل على حقيتها قصة مريم وآصف بن برخيا وما تواتر من
كرامات اولياء المتبعين لنبينا عليه السلام بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون احد لا يشاهد
بعضها او تواتر لديه بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب يكرم الله بها من يشاء
ويخص بعضها من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من يريد
ويخص بعضها من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة ليست من الاصول
التي تجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة لكن لما جعلها الشيعة من الاصول
وزعموا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوات

حفظا

حفظا للعقائد عامة المسلمين عن الخطاء والخلل وصونا لهم من الوقوع في مهاوي الزلل كما
قال المصنف والامام الحق بعد النبي عليه السلام ابو بكر الصديق لقبه النبي عليه السلام بذلك واسمه عبد الله
بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم اولا فان الصحابة قد اجتمعوا
يوم وفاة رسول الله عليه السلام في سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم
امير فقال ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليهم بقوله عليه السلام الائمة من قريش فاستقر
رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه
بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤس الاشهاد بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله فصار
امامته مجمعا عليه من غير مدافع ولم ينص رسول الله عليه السلام على احد خلافا للبكرية فانهم يزعمون
النص على ابي بكر وللشيعة فانهم يزعمون النص على علي اما نصا جليا واما نصا خفيا و
الحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر الفاروق فرق بين الحق والباطل في القضايا ثبتت خلافته بنص الامام
والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر
مرض فلما يئس من حياته دعا عثمان واملى عليه كتاب العهد لعمر رضي الله عنهما فقال اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول
عهده بالآخرة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب
رضه فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم والخير اردت
والله اعلم وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها
الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن كان في الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضه

فقال بايعنا من كان فيها وان كان عمر فقد وقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة
والامامة وقام بها على منهج العدل والاستقامة واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر موته قال ما اجد احدا احق
بهذا الامر من النفر الذين توفي عنهم رسول الله عم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير
وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الامر شورى بينهم فاجتمعوا
بعد دفن عمر وفوضوا الامر جميعهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه فاختار عثمان وبايعه
بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له وصلوا معه الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعا
ثم عثمان ذي النورين سمي به لان النبي عم زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام كلثوم
بنتا اخرى فلما ماتت قال لو كان عندي ثالثة لزوجتها ثم علي المرتضى الذي ارتضاه الله تعالى
ورسوله في امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان تحصى واوفر من ان تستقصى لما استشهد
عثمان رضه اجتمع كبار المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام او خمسة من موت عثمان رضه
على علي رضه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير فبايعوه
فصار خليفة اجماعا من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة ست سنين واستشهد على رضه
على راس ثلثين من وفات رسول الله عم فختم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله عم الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقيل ان الثلثين انما تتم بخلافة امير المؤمنين
حسن بن علي رضي الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين علي رضه والمراد بالخلافة الخلافة
الكاملة وبعدها الخلافة الحقيقية فلا ينافي ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعدهم
خليفة

خليفة ولا ما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله عم على السلطان والافضلية
بهذا الترتيب اي ترتيب الخلافة عند الجمهور ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلي وقال
امام الحرمين الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر وهو افضل على العامة ثم تتعارض الظنون
في عثمان وعلي وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي على عثمان ومعنى الافضلية في المعنى المراد ههنا
انه اكثر ثوابا عند الله لا باكتساب من خير لانه اعلم واشرف نسبا وما اشبه ذلك فان
صيغة افضل موضوعة للزيادة في معنى المصدر بوجه ما اعم من ان يكون من جميع الوجوه او
بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذي وقع الخلاف ههنا هو الرجحان بهذا الوجه
اعني من حيث الثواب لا الرجحان على الوجوه الاخر فلا ينافي ذلك رجحان الغير في آحاد
الفضائل الاخر واما في مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان والايمان في اللغة التصديق بقوله تع وما انت
بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي مصدق وفي الشرع هو التصديق بما علم مجيء النبي عم به ضرورة
تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا هذا مذهب الشيخ اي ابي الحسن الاشعري واتباعه
والتلفظ بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه شرط لا جزء حتى لو اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه
المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان
انكاره عنادا واستكبارا كما قال الله تع وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا
والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادتين عن الايمان قوله تع اولئك كتب في قلوبهم
الايمان وقوله تع ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تع وقلبه مطمئن بالايمان وقوله عم

اللهم ثبت قلبي على دينك حيث نسب فيها وفي نظائرها الخبر المعصوم الايمان الى القلب
فدل ذلك على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل تابع عند مجيئه مقرونا بالايمان معطوفا
عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تع الذين آمنوا وعملوا الصالحات فان الجزء لا يعطف
على الكل فلا يقال جاء القوم وافرادهم ولا عندي العشرة واحادها وتفصيل المقام ان
ههنا اربع احتمالات الاول ان يجعل الاعمال جزءا من حقيقة الايمان داخلة في قوام حقيقته
حتى يلزم من عدمها عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون جزءا عرفيا للايمان فلا يلزم
من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل جزءا لزيد مثلا ومع ذلك
لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور وكالاغصان والاوراق للشجرة جزء منها
ولا يقال بانعدامه بانعدامها وهذا هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فكان لفظ الايمان
عندهم موضوعا للقدر المشترك بين التصديق وبين مجموع التصديق والاعمال فيكون اطلاقه
على التصديق فقط وعلى مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان الشجرة في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب والاوراق
فلا يطلق الانعدام عليها بحسب العرف ما بقي الساق وقس عليه الانسان المعين كزيد
فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها واغصانها فما دام الاصل
باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها كما تقدم تمثيله بالشجرة والثالث ان يجعل
الاعمال آثارا خارجة عن الايمان مسببة له وتطلق عليها لفظ الايمان مجازا والمخالفة
بينه وبين

بينه وبين الاحتمال الثاني الا ان يكون اطلاق اللفظ عليها حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي
الرابع ان يكون الاعمال خارجة عنه بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول ولا يضر
مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج واعلم ان الاسلام
هو الانقياد الظاهر وهو التلفظ بالشهادتين والاقرار بما يترتب عليهما والاسلام
الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم
والحج وقد ينفك الاسلام الظاهر عن الايمان كما قال الله تع قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا ويصح ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في
الحقيقة واما الاسلام الحقيقي المقبول عند الله فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف
العكس كما في المؤمن المصدق بقلبه التارك للاعمال ثم اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر
في الايمان بما هو احد قسمي العلم فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر
اليه اشارة وقد عبر عنه بعض المتأخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان
والاقرب ان يفسر التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل
التصديق ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو يحوم حول ذلك وان لم يصحب
مخبره ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلبهم دين الاسلام
اعتقادا جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما
لم يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه لوجه
من الوجوه الا ما فيها اي ما يعلم منه ثبوت الصانع القادر المختار ذكره بعد القادر

لان الاختيار بتفسير الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد بالاختيار بمعنى الذي اثبته
المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد يخطر له الفعل
فيفعل بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العلم فعلا كان او قولا او بما فيه شرك اما
في وجوب الوجود او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين يجعلون النور فاعل
الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون وقد سئل الامام ابو القاسم
الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه
عما يشبه الظلم والقبيح وما لا يليق بالحكمة وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه
حتى لا يكون لغيره قدرة وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تع منزه عن سمات النقص
والزوال واما في المعبودية كعبدة الاصنام والكواكب والنار او في انكار النبوة او انكار
ما علم مجيء محمد عم به ضرورة او انكار امر مجمع عليه قطعا كالاركان الخمسة للاسلام وهي
شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة
ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون لحرمة الخمر
ولحم الخنزير ولحل التختم للرجال بالفضة او استحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون
تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين ومع يدخل فيما تقدم وبدون
القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظني
لا يثبت ايضا وكذا ان كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشهورا بحيث يكون من ضروريات
الدين

الدين قلت ومع هذه القيود يدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام في كتابه
المنتخل من تعليق الجدل انه قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر منكره فمنكر المجمع
عليه اذا لم يكن من ضروريات الشرع لا يكفر قلت ولا يبعد ان يقال اذا علم انه
مجمع عليه ومع ذلك انكره يكفر لانه يدل على العناد ونصب الخلاف وايقاع الفتنة بين اهل
الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فيعذر والله اعلم واما غير ذلك كالقائلين بخلق القرآن
والقادحين في اصحاب النبي عم بما يوجب تكفيرهم فهم فيه يكفرون وكذا قذف
عائشة رض وسب الصحابة بغير ما ذكر ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رض فالقائل
به مبتدع وليس بكافر ومنها التجسيم اي القول بان الله جسم بلا كيف واما المصرحون
بالجسمية المثبتون للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي
في العزيز وذكر العلامة الشريف في اواخر شرح المواقف فان قلت قد يحكى عن الفقهاء
يكفرون بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عددناها انفا من موجبات الكفر كما ذكروا
في باب الردة انه لو قال اني ارى الله تع في الدنيا ويكلمني شفاها كفر مع ان الائمة ذكر
ان اصحابنا على ان رؤية الله تع في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم ونفاه
آخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من هذه
الرؤيات وان لم يكن رؤية حقيقة قلت حكمهم بالردة في الكلمات مبني على انه يفهم
منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة بناء على ان دعوى المكالمة
شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما هو من ضروريات الدين ويعلم

انه عم خاتم النبيين عليه افضل صلوات المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتامل
فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي فصلها المص رحمه الله تع عليه والتوبة وهي في اللغة
الرجوع فاذا اسند الى الله تع فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف به
العبد كان المراد بها الرجوع عن المعصية قال الله تع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع
عليهم بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وهي في الشرع الندم على المعصية
من حيث هي معصية والاقلاع عنها في الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها والخروج م
وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد الحيثية لخروج
الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع
وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع في الحال لخروج الندم والعزم
مع الاشتغال في الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على
على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم في حقوق الناس رد المظالم وقد يقال
الاقلاع في الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب غصب وقيل هو واجب برأسه
ولا مدخل له في اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا يعاود ذلك الذنب حتى يستديم
على الندم وعند [illegible] في حصول التوبة واجبة لقوله تع وتوبوا الى الله
جميعا ايها المؤمنون [illegible] الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وفي قبولها
عند الله لطفا [illegible] الله تع لا وجوبا [illegible] واعتراف الذنب بعد التوبة
لا يبطل التوبة [illegible] مستقلة منقضية وفي صحة التوبة عن بعض المعاصي
دون بعض

دون بعض خلاف مبني على ان الندم لكونه مطلق الذنب فيجب ان يعم الذنوب او لكونه
ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثاني ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب
سنة لما مر في تعريف التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليها والامر بالمعروف
تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان ما يؤمر به مندوبا
فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما فواجب النهي عنه وان كان مكروها كان النهي
عنه مندوبا ولا يشترط في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام
او الوالي لان آحاد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
من غير اذن وكان ذلك شايعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان ذلك
اجماعا وشرطه اي شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدي الى الفتنة فان علم انه يؤدي اليها
لم يجب ولم يندب بل ربما كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر المنكر ويعتزل في بيته لئلا يراه
ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد
وان لم يظن قبوله يجب
وان يظن قبوله لم يجب سواء ظن عدم القبول او شك في القبول وعدمه وهذا
ظاهر العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تامل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ولم يخف
الفتنة فيستحب اظهارا لشعار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله تع ولا تجسسوا
ولقوله عم من تتبع عورة اخيه المسلم تتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على
على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين [illegible] سيرته المتهتر فانه كان يكره اظهار
المنكرات الصادرة عن المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم

اخلاف صم وقد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان للمعاصي دون الكفر
وقد روي ان امير المؤمنين عمر رض دخل من السطح دار رجل فوجده على حالة منكرة
فانكر عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد عصيت الله من وجه فقد عصيته من ثلثة
اوجه فقال ما هي قال الرجل قال الله تع ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تع واتوا البيوت
من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال الله تع لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستانسوا
وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه عمر رض وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة
التجسس يطلب من كتب الفقه ثبتك الله على هذه العقائد الصحيحة التي تم تفصيلها
ورزقك العمل بما يحب ويرضى وهو بعض النسخ ووفقك الله لما يرضى من الاعمال قيل
التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة على الطاعة وقال امام الحرمين هو
خلق الطاعة قلت الا ما قال الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف
اللهم الا ان يكون المراد [illegible] القدرة المؤثرة القريبة في الطاعة التي هي مع الفعل كما هو
مذهبه من ان القدرة مع الفعل وهو [illegible] خلاف ما عرف بعض المتاخرين جعل الاسباب
موافقة للمسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا للاعمال الصالحة ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وارحمنا
وتب علينا انك انت الكريم التواب والله اعلم بالصواب تم الكتاب بعون
الله الملك [illegible] العلام السيد خليل ابن السيد اسمعيل الساكن بمدرسة شاه
قولي [illegible] غفر الله له ولوالديه [illegible] ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين

والمسلمات وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه اجمعين وسلام على المرسلين والحمد
لله رب العالمين الفاتحة سنة ست وتسعون ومائة والف في الربيع الاول
اليوم تسعة وعشرون